FRIEDRICH
HEGEL

Ministério da Educação | Fundação Joaquim Nabuco

Coordenação executiva
Carlos Alberto Ribeiro de Xavier e Isabela Cribari

Comissão técnica
Carlos Alberto Ribeiro de Xavier (presidente)
Antonio Carlos Caruso Ronca, Ataíde Alves, Carmen Lúcia Bueno Valle,
Célio da Cunha, Jane Cristina da Silva, José Carlos Wanderley Dias de Freitas,
Justina Iva de Araújo Silva, Lúcia Lodi, Maria de Lourdes de Albuquerque Fávero

Revisão de conteúdo
Carlos Alberto Ribeiro de Xavier, Célio da Cunha, Jáder de Medeiros Britto,
José Eustachio Romão, Larissa Vieira dos Santos, Suely Melo e Walter Garcia

Secretaria executiva
Ana Elizabete Negreiros Barroso
Conceição Silva

COLEÇÃO
EDUCADORES
MEC

Alceu Amoroso Lima | Almeida Júnior | Anísio Teixeira
Aparecida Joly Gouveia | Armanda Álvaro Alberto | Azeredo Coutinho
Bertha Lutz | Cecília Meireles | Celso Suckow da Fonseca | Darcy Ribeiro
Durmeval Trigueiro Mendes | Fernando de Azevedo | Florestan Fernandes
Frota Pessoa | Gilberto Freyre | Gustavo Capanema | Heitor Villa-Lobos
Helena Antipoff | Humberto Mauro | José Mário Pires Azanha
Julio de Mesquita Filho | Lourenço Filho | Manoel Bomfim
Manuel da Nóbrega | Nísia Floresta | Paschoal Lemme | Paulo Freire
Roquette-Pinto | Rui Barbosa | Sampaio Dória | Valnir Chagas

Alfred Binet | Andrés Bello
Anton Makarenko | Antonio Gramsci
Bogdan Suchodolski | Carl Rogers | Célestin Freinet
Domingo Sarmiento | Édouard Claparède | Émile Durkheim
Frederic Skinner | Friedrich Fröbel | Friedrich Hegel
Georg Kerschensteiner | Henri Wallon | Ivan Illich
Jan Amos Comênio | Jean Piaget | Jean-Jacques Rousseau
Jean-Ovide Decroly | Johann Herbart
Johann Pestalozzi | John Dewey | José Martí | Lev Vygotsky
Maria Montessori | Ortega y Gasset
Pedro Varela | Roger Cousinet | Sigmund Freud

coleção
EDUCADORES
MEC

FRIEDRICH HEGEL

Jürgen-Eckardt Pleines

Tradução e organização
Silvio Rosa Filho

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO
EDITORA MASSANGANA

ISBN 978-85-7019-553-1

MEC | Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana

Editora Massangana
Avenida 17 de Agosto, 2187 | Casa Forte | Recife | PE | CEP 52061-540
www.fundaj.gov.br

Coleção Educadores
Edição-geral
Sidney Rocha
Coordenação editorial
Selma Corrêa
Assessoria editorial
Antonio Laurentino
Patrícia Lima
Revisão
Sygma Comunicação
Revisão técnica
Erick Calheiros de Lima
Ilustrações
Miguel Falcão

Foi feito depósito legal
Impresso no Brasil

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Joaquim Nabuco. Biblioteca)

Pleines, Jürgen-Eckardt.
Friedrich Hegel / Jürgen-Eckardt Pleines; Sílvio Rosa Filho (org.). – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.
132 p.: il. – (Coleção Educadores)
Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-7019-553-1
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 2. Educação – Pensadores – História. I. Rosa Filho, Sílvio. II. Título.

CDU 37

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

O propósito de organizar uma coleção de livros sobre educadores e pensadores da educação surgiu da necessidade de se colocar à disposição dos professores e dirigentes da educação de todo o país obras de qualidade para mostrar o que pensaram e fizeram alguns dos principais expoentes da história educacional, nos planos nacional e internacional. A disseminação de conhecimentos nessa área, seguida de debates públicos, constitui passo importante para o amadurecimento de ideias e de alternativas com vistas ao objetivo republicano de melhorar a qualidade das escolas e da prática pedagógica em nosso país.

Para concretizar esse propósito, o Ministério da Educação instituiu Comissão Técnica em 2006, composta por representantes do MEC, de instituições educacionais, de universidades e da Unesco que, após longas reuniões, chegou a uma lista de trinta brasileiros e trinta estrangeiros, cuja escolha teve por critérios o reconhecimento histórico e o alcance de suas reflexões e contribuições para o avanço da educação. No plano internacional, optou-se por aproveitar a coleção *Penseurs de l´éducation,* organizada pelo *International Bureau of Education* (IBE) da Unesco em Genebra, que reúne alguns dos maiores pensadores da educação de todos os tempos e culturas.

Para garantir o êxito e a qualidade deste ambicioso projeto editorial, o MEC recorreu aos pesquisadores do Instituto Paulo Freire e de diversas universidades, em condições de cumprir os objetivos previstos pelo projeto.

Ao se iniciar a publicação da Coleção Educadores[*], o MEC, em parceria com a Unesco e a Fundação Joaquim Nabuco, favorece o aprofundamento das políticas educacionais no Brasil, como também contribui para a união indissociável entre a teoria e a prática, que é o de que mais necessitamos nestes tempos de transição para cenários mais promissores.

É importante sublinhar que o lançamento desta Coleção coincide com o 80º aniversário de criação do Ministério da Educação e sugere reflexões oportunas. Ao tempo em que ele foi criado, em novembro de 1930, a educação brasileira vivia um clima de esperanças e expectativas alentadoras em decorrência das mudanças que se operavam nos campos político, econômico e cultural. A divulgação do *Manifesto dos pioneiros* em 1932, a fundação, em 1934, da Universidade de São Paulo e da Universidade do Distrito Federal, em 1935, são alguns dos exemplos anunciadores de novos tempos tão bem sintetizados por Fernando de Azevedo no *Manifesto dos pioneiros*.

Todavia, a imposição ao país da Constituição de 1937 e do Estado Novo, haveria de interromper por vários anos a luta auspiciosa do movimento educacional dos anos 1920 e 1930 do século passado, que só seria retomada com a redemocratização do país, em 1945. Os anos que se seguiram, em clima de maior liberdade, possibilitaram alguns avanços definitivos como as várias campanhas educacionais nos anos 1950, a criação da Capes e do CNPq e a aprovação, após muitos embates, da primeira Lei de Diretrizes e Bases no começo da década de 1960. No entanto, as grandes esperanças e aspirações retrabalhadas e reavivadas nessa fase e tão bem sintetizadas pelo *Manifesto dos Educadores de 1959*, também redigido por Fernando de Azevedo, haveriam de ser novamente interrompidas em 1964 por uma nova ditadura de quase dois decênios.

[*] A relação completa dos educadores que integram a coleção encontra-se no início deste volume.

Assim, pode-se dizer que, em certo sentido, o atual estágio da educação brasileira representa uma retomada dos ideais dos manifestos de 1932 e de 1959, devidamente contextualizados com o tempo presente. Estou certo de que o lançamento, em 2007, do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE), como mecanismo de estado para a implementação do Plano Nacional da Educação começou a resgatar muitos dos objetivos da política educacional presentes em ambos os manifestos. Acredito que não será demais afirmar que o grande argumento do *Manifesto de 1932*, cuja reedição consta da presente Coleção, juntamente com o *Manifesto de 1959*, é de impressionante atualidade: "Na hierarquia dos problemas de uma nação, nenhum sobreleva em importância, ao da educação". Esse lema inspira e dá forças ao movimento de ideias e de ações a que hoje assistimos em todo o país para fazer da educação uma prioridade de estado.

Fernando Haddad
Ministro de Estado da Educação

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL[1]
(1770-1831)

Jürgen-Eckardt Pleines[2]

Conforme ao uso da língua alemã, Hegel emprega o termo *Bildung* em sentidos vários: a ele recorre tanto nos juízos que profere sobre a natureza, sobre a sociedade e sobre a civilização (*Kultur*), como nos desenvolvimentos e configurações que delas apresenta. Tal conceito, portanto, se estende, passando pelos processos de maturação ética e espiritual [*nisus formativus*], até as formas espirituais mais elevadas da religião, da arte e da ciência, em que se manifesta o espírito de um indivíduo, de um povo ou da humanidade. No caso, a acepção especificamente pedagógica ou educativa da palavra desempenha um papel inteiramente subalterno.

No que se segue, portanto, se a obra de Hegel, sob seu aspecto pedagógico, é primeiramente encarada na perspectiva de uma teoria da educação, não se trata de uma decisão preconcebida e arbitrária, em detrimento do conteúdo do texto e de sua interpretação legítima. Ao contrário, apenas encarando-a desse modo é que se está em condições de apreciar, justamente, a eventual importância de reflexões tipicamente hegelianas acerca do que hoje comumente se chama de "ação educativa" e, nas circunstâncias atuais, fazer-lhes novamente justiça, sob uma forma modificada.

[1] Este perfil foi publicado em *Perspectives*: revue trimestrielle d'éducation comparée. Paris, Unesco: Escritório Internacional de Educação, v. 23, n. 3-4, pp. 657-668, 1993.

[2] Jürgen-Eckardt Pleines (Alemanha) é professor nos departamentos de educação e de filosofia da Universidade de Karlsruhe, assinou numerosas publicações sobre a razão, a estética, a ética, e, em particular, é o autor de *Hegels Theorie der Bildung* [A teoria hegeliana da cultura] (dir. publ., 1983-1986) e de *Begreifendes Denken:* Vier Studien zu Hegel (1990) [Compreender a filosofia: quatro estudos sobre Hegel (1990)].

A favor de Hegel, é preciso notar que, por razões históricas e atinentes à lógica de sua exposição (diferentemente de Kant, por exemplo), ele atribui ao conceito de *Bildung* um *ônus de prova* muito pesado, tanto na *Fenomenologia do espírito* como nos *Princípios da filosofia do direito*. São esses os textos que permitem ver melhor de que ângulo Hegel podia apreciar o "ponto de vista da cultura" e em que ele enxergava os seus limites e problemas.[3]

Entretanto, para dispor de uma imagem de conjunto dos diferentes ângulos a partir dos quais é visto o problema da *Bildung*, tanto em seu aspecto natural e intelectual como moral e cultural, é preciso ir além das fontes mencionadas e tomar em consideração textos concernentes à estética, à filosofia da religião e mesmo à lógica, em que, constantemente, encontram-se visões espantosas sobre a *paideia* grega e sobre o princípio de cultura típica dos tempos modernos. Em todo o caso, os mais distintos hegelianos no domínio pedagógico sempre se pronunciaram nesse sentido; e nesse nível se permanece quando se chega a perguntar, com Willy Moog, se o princípio mais totalizante da *Bildung*, quase inteiramente elaborado por Hegel, não relativizaria a missão da educação (*Erziehung*), ou mesmo a tornaria supérflua.[4]

O conceito de educação, no entanto, não era estranho a Hegel. Fazia parte das grandes ideias da época, mesmo se o seu lugar não fosse inconteste na oposição entre educação, cultura e ensino, num momento em que não era mais possível abranger as orlas de toda educação que se soubesse devedora do princípio da razão prática. Ao termo educação, Hegel associava também ideias mais sólidas

---

[3] Gustav Thaulow, *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht* [As opiniões de Hegel sobre a educação e o ensino], v. 4, Glashütten, 1974, (Kiel, 1853); J.-E. Pleines (dir. publ.), *Hegels Theorie der Bildung* [A teoria hegeliana da cultura], v. 1: Materialen zu ihrer Interpretation [Materiais de apoio à interpretação]; v. 2: Kommentare [Comentário]; Hildesheim/Zurique/Nova Iorque, 1983-1986. O primeiro volume contém textos originais, provenientes de diversas edições da obra de Hegel; o segundo dá conta das interpretações importantes formuladas a partir de 1900.

[4] Willy Moog, *Grundfragen der Pädagogik der Gegenwart* [As questões fundamentais em pedagogia hoje], Osterwieck/Leipzig, 1923, p. 114.

que, na verdade, em nenhuma outra parte haviam sido desenvolvidas em contexto tão amplo; o intérprete, portanto, se vê obrigado a recolher, na obra completa, anotações isoladas, dispersas, ocasionalmente rapsódicas e reuni-las à maneira de um mosaico, antes de tirar delas as suas conclusões. Assim, vamos nos ater antes de tudo aos *Escritos de Nuremberg* e às passagens da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, que dão informações sobre a evolução natural, intelectual e ética. A esse respeito, com efeito, também encontramos reflexões sobre a necessidade e os limites das medidas a tomar em matéria de educação, assim como sobre a missão de um ensino geral, especializado e filosófico.

Mas, mesmo nesses escritos que em circunstâncias diversas tratam de questões pedagógicas, muitas expectativas serão frustradas, pois é preciso não superestimar o interesse que Hegel dedica ao que ordinariamente chamamos de educação da vontade ou formação do caráter. Não sem razão, com efeito, ele receava que esforços educativos desse tipo não recaíssem sub-repticiamente na doutrinação ou no adestramento, abandonando, no meio do caminho, a razão tal como ela se exprime no entendimento, na prudência e na sagacidade do indivíduo. E no entanto, no domínio mais restrito dos esforços intencionais e das atividades docentes, é possível extrair, da obra de Hegel, os elementos de uma doutrina da educação cuja meta mais nobre consiste em vencer, no plano teórico e no plano prático, a teimosia e os interesses egoístas, para finalmente conduzi-los àquela comunidade do saber e da vontade que é a condição primeira de toda via ética e civilizada.

É significativo que Hegel assinale, para a pedagogia, "a cultura do espírito subjetivo"[5]; que, a propósito da situação do docente, ele recorde "a que ponto Cristo, em seu ensino, só tinha em vista a

[5] Lógica. II, 177. As citações de Hegel são extraídas de *Theorie-Werkausgabe* (obras de Hegel em vinte volumes), Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971 (citada com a abreviação WW); ver, a seguir, a rubrica "Principais obras de Hegel sobre a educação", ou, excepcionalmente, da edição Meiner, Philosophische Bibliothek (PhB), Leipzig, 1928, e Hamburgo,

formação [*Bildung*] e a perfeição do indivíduo".[6] Nos dois casos, segundo Hegel, a tarefa é "tornar os homens morais". Por conseguinte, a pedagogia considera o homem como um ser "natural" e mostra a via "para fazê-lo renascer, para transformar sua primeira natureza numa segunda que é espiritual, de tal modo que esse elemento espiritual se torne para ele um hábito".[7] Por essa via, o ser humano "toma posse do que ele tem por natureza", e, assim, é espírito.[8] Mas para chegar a tanto, é preciso que inicialmente a "singularidade da vontade" se ponha a tremer; é preciso que sobrevenha o sentimento da "nulidade do egoísmo" e "o hábito da obediência".[9] No interesse de sua própria educação, o homem deve aprender a renunciar a suas representações puramente subjetivas e a acolher os pensamentos de outrem,[10] se é certo que estes são superiores aos dele.

1962. Conservaram-se as referências do original quando as obras ou passagem citadas não foram traduzidas para o francês ou quando, como no caso da edição Meiner, o original pôde ser consultado. As referências das obras citadas em sua tradução francesa são as seguintes: *Abrégé: Encyclopédie des sciences philosophiques,* trad. Bourgeois, Vrin, Paris, 1970 – A terceira parte: "A filosofia do espírito", 1988, traduz a versão de 1817, enquanto WW, X, reproduz a versão de 1830; manteve-se, no caso, a referência do original. *Esthétique: Leçons sur l'esthétique,* trad. Jankélévitch, coll. Champs, Flammarion, Paris, 1979; aqui também, a versão do texto traduzido em francês não é a reproduzida em WW, XII. Por isso, quando necessário, foram traduzidas as citações de Hegel, mantendo em nota a referência ao original. O mesmo ocorre, em certos casos, com outros textos. *HPh: Leçons sur l'histoire de la philosophie,* trad. Garniron, Vrin, Paris, 1985. *Log: Science de la logique,* trad. Labarrière et Jarczyk, Aubier-Montaigne, Paris, 1972 e 1976. *PhD: Principes de la philosophie du droit*, trad. Dérathé, Vrin, Pars, 1982. *Phéno: Phénoménologie de l'esprit,* trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, s.d. – Assinalemos a nova tradução de J.-P. Lefebvre, Aubier, Paris, 1991. *PhR: Leçons sur la philosophie de la religion,* trad. Gibelin, Vrin, Paris, 1970-1971. *Propéd: Propédeutique philosophique,* trad. Gandillac, Editions Gonthier, coll. Méditations, Paris, 1963. *RH: La raison dans l'histoire,* trad. Papaioannou, UGC, 10/18, Paris, 1979. Textes pédagogiques: "Écrits de Nuremberg", in: *Textes pédagogiques,* trad. Bourgeois, Vrin, Paris, 1978.

[6] H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften* [Escritos teológicos de juventude], Tübingen, 1907, p. 360.

[7] PhD, 196, ad.

[8] HPh, II, 368.

[9] WW, X, 225.

[10] WW, XVIII, 228.

Por isso, não convém permitir que o homem "se entregue simplesmente a seu bel-prazer", o que deixaria as portas inteiramente abertas ao arbítrio. Tal capricho, que nele contém o germe "do mal", deve mesmo ser quebrado pela "disciplina".[11] É em consideração a essa tarefa que é preciso compreender a passagem do amor natural na família ao rigor e à imparcialidade da escola, onde a criança é "não somente amada, mas também criticada e julgada segundo determinações universais".[12] Por conseguinte, a escola se funda na vontade comum, e o interesse do ensino se concentra unicamente na coisa que deve ser apresentada e captada.

Logo, a tarefa da educação consiste não somente em tomar as medidas necessárias para que o desenvolvimento natural e espiritual transcorra, tanto quanto possível, sem entraves, mas, também, para que a vida individual e comunitária seja conduzida a sua mais elevada perfeição num discurso refletido, num pensamento penetrante e numa ação conforme à razão. Segundo a convicção de Hegel, isso só seria possível se, de um ponto de vista ao mesmo tempo prático e poético, fossem ultrapassadas a separação psicológica entre a vontade e a razão, assim como a disjunção, imposta pela moral moderna, entre virtudes éticas e dianoéticas. Com efeito, essas duas oposições tendem a destruir a unidade da ação e confinam na incapacidade de reconhecer-se em seus atos e em suas obras.

De um ponto de vista filosófico, essa alienação conduzira, como se sabe, a uma ética superficial do sucesso, de um lado, e, como reação, a uma ética da opinião, na interiorização da qual Hegel via o perigo do isolamento ético e moral. Daí a dureza de seu juízo sobre a "ironia romântica" e suas consequências para a ética filosófica. Desmembrada entre o além desejado e o aquém decepcionante, a nova filosofia moral refletia manifestamente uma consciência dilacerada e desbaratada, cuja certeza e cuja verdade

---

[11] WW, X, 82.

[12] Ibid.

eram, no fundo, a contradição em que ela se achava cativa, e a esperança de sair, graças a um auxílio externo, dessa situação efetivamente desesperada. Incrustada nesse horizonte de questões, que conduz muito além dos interesses pedagógicos, é que é preciso compreender a análise hegeliana da cultura: essa análise buscava elevar, ao plano do conceito, um problema simultaneamente histórico e sistemático, que abrangia todas as formas da consciência da época e impelia a uma mediação.

No que respeita às concepções antiga, medieval e moderna da cultura, Hegel estudou a fundo as possibilidades e os limites, sem dúvida como nenhum outro, antes ou depois dele: no processo de formação moral e intelectual, assim como em suas etapas e em suas manifestações, o filósofo distinguia lados diversos, planos diversos, formas diversas. Em todo momento, via ali o perigo do "excesso de cultura" (*Überbildung*)[13] ou da "perversão da cultura" (*Verbildung*), e enumerava, também, as razões pelas quais o "ponto de vista" esclarecido "da cultura",[14] apesar de sua importância absoluta e reconhecida,[15] devia legitimamente cair em descrédito.[16] Assim, Hegel foi certamente o maior teórico da cultura do idealismo alemão, mas, ao mesmo tempo, o crítico mais incisivo do princípio moderno de cultura, o qual ameaçava ser revertido em "egoísmo da cultura" ou em puro meio para "exercer dominação e dar livre curso ao arbítrio".[17]

Quanto à indispensável "aquisição" de conhecimentos,[18] que ao mesmo tempo enriquece, transforma e libera o sujeito cognoscente

---

[13] *Esthétique*, I, 339 e ss.

[14] WW, VII, 345; cf., também, XII, 89.

[15] WW, VII, 344.

[16] WW, VII, 345.

[17] PhD, 304.

[18] "O que o homem deve ser, ele não o sabe por instinto, mas é preciso que o adquira. É nisso que se fundamenta o direito da criança a ser educada" (PhD, 208, nota 26).

e agente,[19] Hegel lembrava que era preciso, nesse processo, tomar em consideração não apenas o lado subjetivo-formal da "assimilação" e do "uso" do saber absorvido, mas também refletir o seu lado objetivo, pelo qual o próprio saber se torna vivo e remodelado conforme ao espírito do tempo.[20] Decerto, segundo Hegel, o ser singular deve inicialmente percorrer, no processo de aprendizado, "os graus de cultura do espírito universal"; porém, mediante consideração refletida da natureza e razoável moldagem da história, a própria substância seria transformada. Nesse duplo sentido, o processo da cultura não deve ser visto como o calmo rolamento dos elos de uma cadeia; antes, a cultura deve ter uma matéria e um objeto anteriores que, de maneira autônoma, ela trabalha, modifica e reformula.[21] Mas isso só será possível se o espírito, por sua vez, tiver se desapegado da "imediatez da vida substancial", adquirido "o conhecimento dos princípios fundamentais e dos pontos de vista universais" e elevado ao "pensamento da coisa",[22] que então ele manejar racionalmente, em pensamento e em ato. Por conseguinte, o lado subjetivo do processo da cultura, que permite pôr a condição do ser humano numa "base de livre espírito",[23] é descrito nos seguintes termos: "tal individualidade se cultiva ao que ela é em si, e somente assim ela é em si um ser-aí efetivo. Quanto mais cultura tiver, maior a sua efetividade e a sua potência".[24]

---

[19] Meiner, PhB, 165, p. 311. – Cf., também, PhD, 219: "Em sua destinação absoluta, a cultura é, portanto, a libertação e o trabalho da libertação superior [...]"

[20] Phéno, I, 12. Cf., ibid, p. 57: "O que, sob o ângulo do indivíduo singular, se manifesta como sua cultura é o momento essencial da própria substância, isto é, a passagem imediata de sua universalidade pensada na efetividade ou na alma simples da substância, aquilo mediante o qual o em-si é um Reconhecido e um ser-aí".

[21] Meiner, PhB, 165, p. 311.

[22] Phéno, I, 8. Cf. HPh, I, 75: "A verdadeira cultura [Bildung] não consiste tanto em dirigir sua própria atenção sobre si, ocupar-se de si como indivíduo, o que é vaidade, mas esquecer-ser, aprofundar o universal na coisa, o que é esquecimento de si".

[23] WW, X, 52.

[24] Phéno, II, pp. 56-57.

Desses diversos pontos de vista e desses diversos níveis da ideia moderna de cultura, ressalta-se também a distinção decisiva entre cultura teórica e cultura prática, distinção que decorre da diferença entre razão observadora e razão ativa;[25] com isso, ela traz à luz duas formas do saber que se distinguem essencialmente, não somente do ponto de vista de seu objeto e de sua gênese, mas, também, de sua legitimação. Elas têm em comum, entretanto, a capacidade de renunciar à "particularidade" do saber como do querer, para imprimir em ambos o "selo da universalidade". Considerada desse modo, a cultura é sempre uma "forma do pensamento" que consiste no fato de que "o homem sabe se conter, não se limita a agir segundo suas inclinações e desejos, mas se recolhe". Graças a isso, ele confere ao objeto uma "posição livre" e "habitua-se à vida contemplativa".[26] Tal "produção da universalidade do pensamento", tal consumação da abstração racional é o valor absoluto da cultura,[27] valor que não se instaura por si mesmo. Tendo em vista o saber teórico e o saber prático, Hegel fala de um "duro trabalho contra a subjetividade"[28] do sentimento e da conduta, da opinião e do querer enquanto seguirem o simples "bel-prazer".[29] A cultura teórica comporta, antes de tudo, conhecimentos variados e determinados, assim como "a universalidade dos pontos de vista", a partir dos quais emitir juízo sobre as coisas; em outros termos: "o sentido dos objetos em sua livre autonomia, sem interesse subjetivo".[30] Da cultura prática, em compensação, ressalta-se o fato de que o ser humano, ao satisfazer suas

[25] PhD, 72, nota 19. – Cf. Ibid. a concepção segundo a qual "a diferença entre o pensamento e a vontade é somente a diferença entre a atualidade teórica e a atitude prática [...], pois a vontade é uma forma particular do pensamento: o pensamento que se traduz na existência empírica [Dasein], o pensamento como inclinação a dar-se uma existência empírica". Cf., também, WW, X, 240-246.

[26] RH, 87.

[27] PhD, 84 e 218-219.

[28] PhD, 219; cf., também, as páginas seguintes.

[29] Meiner, PhB, 165, pp. 184 e ss.

[30] Propéd., § 42.

carências naturais, dá provas de sabedoria e de medida. Isso só é possível se ele estiver liberto da natureza cega, se entregar-se a fundo à sua vocação e, finalmente, se for capaz não somente de limitar "suas carências naturais ao estritamente necessário, mas, também, sacrificá-las a tarefas mais elevadas".[31]

A moderna cultura teórica e a prática

O que Hegel soube apreciar, mas também lamentar, na forma moderna da cultura teórica e prática, foi o seu caráter puramente formal e o seu subjetivismo estreito. Teoricamente, é antes de tudo o ponto de vista gnoseológico da filosofia moderna da reflexão[32] que, conjugado com a psicologia moderna do poder, turva o olhar para a coisa mesma em sua originalidade e em sua adequação interna.[33] Praticamente, Hegel desaprovava, indo mais longe, a incompreensão dos poderes do espírito objetivo, tais como eles se manifestam publicamente nas instituições morais, com toda autonomia e liberdade transmitidas pela língua da sociedade e da civilização. Por isso, estimava altamente "a originalidade da cultura grega enquanto intelectualidade pessoal para si mesma";[34] ao mesmo tempo, graças ao exemplo dos sofistas, advertia contra uma cultura frouxa, subjetiva ou estrategicamente orientada, afirmando que ela se confunde com o "mal moderno".[35] Esse "ponto de vista [...] da subjetividade só pode aparecer numa época de alta cultura, num momento em que a seriedade da fé desapareceu e a consciência só tem sua essência na vaidade de todas as coisas".[36]

---

[31] Propéd., § 43.

[32] PhD, 81 e WW, XII. pp. 25 e ss.

[33] Cf. Kant, *Critique du jugement,* Vrin, Paris, 1928, §§ 63 a 66 e o desenvolvimento de Hegel: Log., II, 247-271; op. cit., II, pp. 177 e ss; Abrégé, 184-187; WW, XVII, 31-45.

[34] Hegel, *Fragmente nos Hegelstudien,* vol. 1, p. 18.

[35] WW, VII, 283 (ad. Ao § 140, não traduzido em PhD – mas, cf., também, PhD, 189.

[36] Ibid. ad.

Mas é a esse mesmo ponto de vista que se dirige o reproche de ceder lugar ao bel-prazer e ao arbítrio, tanto no plano teórico como no plano prático.

Hegel também tinha consciência da origem e da necessidade da ideia de cultura: nos sofistas, aos quais a filosofia devia toda a sua formação (*Bildung*)[37], a posição intermediária da cultura chamava a atenção para um dilema que haveria de permanecer até a época moderna. Com efeito, ao referir-se a Sócrates, Hegel afirmava que o espírito, subjetiva e objetivamente, deve ter atingido "certo grau de cultura intelectual" antes de chegar à filosofia;[38] por isso, atribui à cultura um "valor infinito".[39] Por outro lado, fala de um "absoluto ponto de passagem", para indicar a fronteira de toda cultura que se obstina em seu ponto de vista, no lugar de passar ao "pensamento conceitual".[40] Tal perigo rondava já os sofistas;[41] porém, ele só se desenvolveu plenamente na escolástica tardia e na filosofia moderna das luzes. Segundo essa opinião, a característica comum às duas formas da filosofia das luzes seria a de que só tiveram como objeto "a cultura formal do entendimento, mas não a razão".[42]

No que concerne ao princípio de cultura típico da modernidade, Hegel certamente reconhece que a cultura sempre teve significação determinante, e que, na época da Reforma, adquiriu "uma significação com valor particular".[43] Ora, tal "cultura da reflexão", precisamente, engendrou, tanto no plano da vontade como no do juízo, a necessidade de "manter firmemente pontos de vista universais e, de acordo com eles, regular o particular de tal modo que formas, leis,

---

[37] HPh, II, 243; cf., também, páginas seguintes.

[38] Cf. RH, 202-215.

[39] PhD, 219.

[40] Phéno, pp. 50-51 e ss.

[41] Cf. HPh, II, 239-378 e Meiner, PhB, 171, p. 915: *Sophistik des Denkes*.

[42] Meiner, PhB, 165, p. 311.

[43] Meiner, PhB, 165, p. 311.

deveres, direitos, máximas universais assumem valor básico para determinação e reinam essencialmente".[44] Entretanto, essa cultura atingiu apenas o "livre juízo", mas não o conceito que pensa a si mesmo. Logo, permaneceu formal e apegada unilateralmente à subjetividade do sujeito que se sabe e que quer. Isso apareceu por ocasião da análise da consciência cívica (*bürgerlich*), assim como no juízo sobre a Revolução Francesa, que estava em condições de colocar o sujeito em situação de liberdade absoluta, mas que não podia conferir à liberdade um sentido positivo, isto é, um conteúdo firme e uma forma objetivamente convincente. Por isso, sua cultura tornou-se a "fonte de sua ruína"[45], cujos efeitos haveriam de se fazer sentir rapidamente nos domínios teórico e prático, ainda que de modo diferente.

Ao tomar como objeto de sua crítica essa ambiguidade de toda cultura moderna, Hegel chegou a falar em problemas de cuja sombra, até hoje, não pudemos sair. Com efeito, o duplo sentido de exteriorização (*Entäusserung*) e de alienação (*Entfremdung*), que constitui algo próprio a toda cultura, inelutavelmente deixou os seus traços na história do espírito e se insinuou de modo igualmente irrevogável em nosso pensamento, em nosso discurso e em nosso comportamento. Nesse sentido, como se sabe, Hegel considerava que a tarefa primeira da *Fenomenologia do espírito* era a de conduzir "o indivíduo de seu estado inculto ao saber"[46] , o que, naturalmente, só parecia possível pela "exteriorização de seu Si imediato".[47] Hegel também gostava de falar nesse contexto de "alienação", que sempre intervém praticamente quando o espírito descaiu da confiança na moralidade imediata e tomou consciência de si mesmo como de um sujeito moral.[48] Nesse mesmo movimento de báscula, a "cultura

---

[44] Cf. *Esthétique,* I, p. 27; cf., também, WW, XIII, pp. 80 e ss.

[45] RH, 87.

[46] Phéno, I, p. 24; cf., também, páginas seguintes.

[47] Meiner, PhB.

[48] Meiner, PhB, 171, pp. 243 e ss. (em particular, p. 250).

consumada" chega a ser posta em relação com os "perigos da morte",[49] situação que, para a história do espírito, se aproxima do fenômeno da "ironia romântica"[50] e será discutida no quadro da "sociedade burguesa" e de seus sucedâneos.[51]

Entretanto, a contradição intrínseca na qual se achava o conjunto da cultura moderna, e que ela não estava em condições de compreender nem de ultrapassar, desviou a concepção do mundo moral, que nela se fundava, para uma autocerteza arrogante e para uma crítica infundada de tudo o que estava presente e existente. Hegel exprimiu essa duvidosa certeza de toda "cultura moral" nos seguintes termos: "Intrinsecamente, esse mesmo negativo diz respeito, portanto, à cultura; o caráter do sentimento da mais profunda revolta contra tudo o que está "em vigor", o que quer ser para a autoconsciência um ser estranho, o que quer ser sem ela, ali onde ela não se encontra; uma segurança extraída da verdade da razão, que, afrontando toda a perda de si que é o mundo intelectual, está certa da perda deste último". A isso se acrescenta, de modo significativo, o reverso do ponto de vista moral: "O aspecto positivo, são pretensas verdades imediatamente evidentes do grande bom senso [...], que não contém nada mais do que a verdade e a exigência de encontrar-se a si mesmo, e permanece nessa exigência".[52] Contra essa irônica suspensão de todo dado, suspensão que não deixa subsistir nada de real diante de seu próprio juízo e que proclamou a si mesma como a única medida do Bem e do Justo, objeta Hegel: "Os iniciantes são sempre levados a criticar tudo; em contrapartida, os que tiverem uma cultura acabada, em todas as coisas veem o que há de positivo".[53]

---

[49] Cf. Phéno, II, pp. 199-200.

[50] Meiner, PhB, 171, p. 263.

[51] WW, XVIII, 460; cf., também, PhD, pp. 186-189 (a propósito de Solger).

[52] WW, XX, 291; HPh, VI, p. 1718.

[53] PhD, 270, ad. (sobre a ironia, cf., também, HPh, II, 288 e ss.).

A noção moderna de entendimento

O problema da cultura tipicamente moderna é captado de maneira ainda mais fundamental, quando lhe é feito o reproche de se achar em estado de dilaceramento interno e manifestá-lo em sua linguagem.[54] Essa crítica termina com a seguinte consideração: "A cultura intelectual, o entendimento moderno, suscita no ser humano essa oposição que faz dele um anfíbio, no sentido de que doravante ele deve viver em dois mundos que se contradizem tanto que também a consciência agora se arrasta nessa contradição e, lançada de lá para cá, é incapaz de encontrar para si mesma satisfação aqui ou ali".[55] Porém, se a cultura é essa mesma contradição, contradição que não sabe resolver racionalmente, então ela permaneceu guindada em seus juízos que emanam do entendimento, que separam, enquanto oposições imediatas, essência e fenômeno, ser e dever-ser, o prosaico mundo terreno e o além ideal, o incomparavelmente divino e o deploravelmente humano.

Para Hegel, porém, isso era apenas a meia verdade dessa forma de consciência profundamente irônica ou mesmo desesperada: nessas mesmas oposições escondia-se a esperança de uma "mediação" ou de uma "reconciliação". Como se pode ler na mesma passagem, um pouco adiante:

> Ora, nessa dualidade da vida e da consciência, para a cultura moderna e para seu entendimento, há somente a exigência de resolver tal contradição. Porém, como o entendimento não pode desdizer a fixidez das oposições, essa resolução permanece, para a consciência, um puro dever [...]

Se, com Hegel, o "ponto de vista da cultura" for considerado dessa maneira, tanto sob o aspecto da história como sob o do sistema, então ele aparece como um momento necessário no processo de amadurecimento universal e simultaneamente individual do espí-

---

[54] PhD, 270, ad.

[55] WW, XIII, p. 82.

rito, que, na verdade, por causa de seu dilaceramento interior, ainda não chegou a si mesmo e espera por sua consumação futura. Logo, segundo a concepção de Hegel, essa consciência não somente está cindida, mas impele o seu automovimento à mediação das próprias oposições que ela mesma engendrou sem dar cabo delas. Como a vida nesse mundo se revela afinal insuportável,[56] a cultura acabou esperando que a filosofia oferecesse uma resposta para as questões que ela própria havia colocado, mas para as quais, nos limites de seu horizonte, ela não podia responder:

> Daí a questão: tal oposição, tão universal, tão radical, que não vai além do puro dever-ser e do postulado da solução, será ela o verdadeiro em si e para si, será a suprema meta final? Se a cultura universal caiu nessa mesma contradição, então cabe à filosofia superar esses termos opostos, isto é, mostrar que nem o primeiro deles, em sua abstração, nem o outro, em sua igual unilateralidade, têm verdade, mas são aquilo que a si mesmo se dissolve; que a verdade só pode residir na reconciliação e na mediação de ambos, e que tal mediação é, não pura exigência, mas o consumado em si e para si, o que sempre está para se consumar.[57]

A fissura em dois mundos, profundamente sentida pela cultura, e a "necessidade de filosofia",[58] filosofia que devia regrar essa contradição sem a negar simplesmente em nome de um saber imediato ou absoluto, concernia em particular ao saber prático. Pois o crescente afastamento entre vida ética e moralidade, que devia acelerar-se no mundo moderno, conduzia a uma falta de orientação na palavra e na ação, onde a cultura estava profundamente implicada.[59] Assim, o reproche que Hegel já fizera à cultura dos sofistas, da qual a filosofia de um Platão ou de um Sócrates

[56] WW, XIII, p. 80.

[57] WW, XIII, p. 81.

[58] WW, XIII, pp. 81 e ss.

[59] *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling,* trad., Méry, Ophrys, Gap-Paris, 1970, pp. 86-90: "A necessidade de filosofia"; cf., também, páginas seguintes.

permaneceu amplamente devedora, é um reproche ainda mais forte perante exigências de uma pura moral que, lançada em nome do absoluto, numa crítica radical das condições existentes, esquecia a realidade e o presente.

A verdade dessa cultura – que ou bem se comprazia em contradições irreconciliáveis ou bem, tomada de melancolia, esperava nostalgicamente sua redenção vinda do exterior – era ou o "sentimento da mais profunda revolta",[60] ou a incapacidade de agir[61] em um mundo que não se dobrava a suas exigências ideais e que, legitimamente, impunha suas próprias exigências a uma moral tornada estranha a si mesma. Assim, mediante a cultura moderna como porta-voz, foi suspensa a relação entre praxis e razão e abriram-se as portas para ideologias que deviam se tornar, sob muitos aspectos, perigosas para a ação dos homens. Esse perigo concernia igualmente a pedagogia, cuja defesa de uma "cultura da personalidade"[62] aparece ocasionalmente tão duvidosa quanto a tendência a uma doutrina da educação, que, há tempos, não está segura de seu fundamento racional e que busca cada vez mais a sua salvação em irracionalismos que, comparados à posição hegeliana, ameaçam retirar o solo sob os seus pés.

---

[60] Cf. Tp, pp. 147-153; HPh, VI, p. 1718.

[61] Ibid.

[62] WW, X, pp. 84 e ss.

HEGEL NA SALA DE AULA

(notas para leitura de uma pequena antologia)

Sílvio Rosa Filho[63]

Houvesse uma "filosofia hegeliana da educação", no Brasil ela brilharia, justamente, pela ausência. Afora evocações avulsas ou menções feitas de passagem, o "sistema da ciência" de Hegel não enfibrou na modernização conservadora destes trópicos, esforço de construção nacional em que o positivismo, por exemplo, já apareceu como protagonista. Sua dimensão mais assertiva não comparece, tampouco, na oferta contemporânea de doutrinas pedagógicas, onde, facilmente, ela poderia ser confundida com alguma forma remota de "holismo", ou com alguma oportunidade para substituir refis de propostas "generalistas".

Acresce que, se os textos de Hegel não dedicam tratamento explícito a problemas de natureza pedagógica, a frequentação mais assídua de suas obras tende a confirmar as dificuldades proverbiais de um método que nem sempre responde pelo nome de "dialética". Esta palavra-chave, com efeito, não obedece a tratamentos hermenêuticos convencionais, nem se presta a abrir as portas e os portais de uma instituição de ensino médio ou superior. Palavras, frases e excertos, isolados do movimento argumen-

---

[63] Sílvio Rosa Filho (Brasil). Professor de filosofia na Universidade Federal de São Paulo. Publicou *Eclipse da moral:* Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo (São Paulo, Discurso Editorial – Barcarolla, 2009) e estudos sobre Hegel como "O sentido do engajamento" *(In: Questões de filosofia contemporânea;* São Paulo, Discurso Editorial, 2006; org. Anderson Gonçalves et. al.) e "Martial Guéroult, crítico da crítica hegeliana: observações sobre o lugar da exegese em filosofia" *(In: Cadernos de filosofia alemã;* São Paulo, Publicação do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP, 1996; n. 1).

tativo em que se poderia colher o seu sentido, permitiriam antever, de saída, mais uma série de lugares comuns que por toda a parte assolam as filosofias da educação.

Na melhor das hipóteses, estaria o pensamento hegeliano cumprindo o destino moderno de permanecer onde sempre esteve. Certamente, desde o fim da filosofia clássica alemã, trata-se de uma força histórico-cultural considerável, confinada no *locus amoenus* das virtudes e virtualidades especulativas. Como se ficasse, nas altitudes de um estado em potência, preservado das desventuras de uma efetiva passagem ao ato: exumado, mas não submetido à prova dos nove de uma realidade local que lhe seria cordialmente avessa ou francamente inóspita; mas privando, em contrapartida, da boa companhia de Goethe e de Humboldt, ideais altivos de um humanismo em que ocorre ao pensamento de Hegel ser subsumido[64] e fazer, ali, as vezes de um autor bem comportado. – Promessa não cumprida da modernidade, portanto, poderia esta situação desfavorável *de fato* ser revertida em benefício *de direito*? Pelo sim ou pelo não, vantagens de um atraso que se prolonga por mais de dois séculos?

A sombra de Hegel

No início do século passado, Émile Chartier, mais conhecido pelo pseudônimo de Alain, propõe a seu público leitor o tema da criança como aspirante à vida adulta.[65] Empenhado em condensar a crítica hegeliana ao ideal iluminista que tentara reunir aprendizado e divertimento, imagina um diálogo entre o filósofo alemão e um

---

[64] Como, por exemplo, na obra de Franco Cambi, *História da pedagogia;* São Paulo, Edunesp, 1999; trad Álvaro Lorencini; pp. 416-420.

[65] Alain, *Propos sur l'éducation.* Paris, PUF, 1932; pp. 17-18. No Brasil, Maria Elisa Mascarenhas traduziu o livro com o título de *Reflexões sobre a educação* (São Paulo, Saraiva, 1978; cf. pp. 1-2). Originalmente, o texto em pauta foi publicado em 16 de agosto de 1913. Trata-se, na verdade, de um livre comentário da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§ 396 e adendo; v. 3, trad. bras., pp. 76 e ss.).

ensaísta em plena crise da Terceira República Francesa.[66] Para início de conversa, Alain segue a "encantadora ideia" de construir, para a criança, uma "ponte que vá de seus jogos às nossas ciências". Passa, então, a enumerar as serventias providas por tal engenho: excitar prodigiosamente a atenção é a primeira; a segunda, permitir, desde os primeiros hábitos de infância e durante toda a vida adulta, a associação entre o estudo, o repouso e a alegria; exorcizar, de resto, o fantasma medieval que fizesse confundir os labores modernos do estudo com as práticas tenebrosas do suplício. Desse modo o jornalista de ideias palmilhava o seu caminho, ao lado de Montaigne.[67]

A sombra de Hegel, entretanto, começa a falar mais alto. Por mais zeloso e simpático que pareça o jogo sugerido pelo pedagogo ilustrado, importa advertir que o ardil pode voltar-se contra si mesmo: o educador, ao fazer de conta que não ensina, é provável que, de fato, não ensine nada; e o mesmo pode valer para a criança ao fazer de conta que, por sua vez, não aprende. Antes de haver um processo civilizatório que ultrapassasse a barbárie, haveria, no limite, um tipo de passagem no contrário, o que os estudiosos de Hegel conhecem, precisamente, como *interversão*:[68] nesses termos, a civilização se interverte em barbárie, e a própria barbárie se interverte em barbárie, ou seja, no "mesmo". O que assim se anuncia, de saída, são as ilusões perdidas do educador iluminista, pois, no fundo, o que civilização e barbárie dizem uma da outra seria verdade, mas não exatamente o que cada uma diz de si mesma.

No segundo movimento desse diálogo interior, revolve-se, então, o problema da alteridade: a criança, tal como surge para o edu-

---

[66] A este respeito, ver o estudo de Philippe Foray, "Alain et l'éducation". *In: Perspectives: Revue trimestrielle d'éducation comparée;* Paris, Unesco: Bureau international d'éducation, v. 23, n. 1-2, 1993, pp. 21-36.

[67] Deste último, por exemplo, cf. Livro I, capítulos XXV e XXVI, de seus *Ensaios* (São Paulo, Abril Cultura, 1972; pp. 73-93; coleção Os Pensadores).

[68] Graças, antes de tudo, aos trabalhos de Ruy Fausto. Cf., notadamente, a primeira parte de *Marx: lógica e política;* São Paulo, Brasiliense, 1987; tomo I.

cador, não é apenas *diferente* da criança tal como ela é para si mesma, porém, ainda, *oposta*. Visto que não se trata de um ser estático, visto estar ela em "movimento" – entenda-se: em processo de crescimento –, é totalmente criança enquanto já se encontra nessa curiosa dinâmica pela qual está em vias de rejeitar seu estado de criança. Graças ao exercício da reflexão que é peculiar a sua idade, quer já tornar-se homem. As alegrias específicas da criança, contudo, não se confundem com as alegrias um tanto vagas, e raras, do educador. Quando, por exemplo, brinca de ser adulto, sem dúvida ela é genuinamente criança; ao passo que o educador, quando busca colocar-se na posição da criança, não apenas emerge para ela sob os aspectos de uma criança deslocada e postiça, como também corre o risco de parecer-lhe, simplesmente, adulto ridículo. Numa palavra, a astúcia da criança veraz zomba dos ardis do iluminista contumaz. Ora, comprazer-se na representação nostálgica da infância, não é tarefa do educador propriamente dito, mas caso discutível de regressão, aparentado aos prazeres de uma vida vegetativa ou estritamente animal. Distinto, em contrapartida, é o prazer do ser que se eleva acima de si mesmo, pois "o estado de homem é belo para quem a ele chega com todas as forças da infância".

Para essa "grande sombra", com efeito, instruir não é embalar. Àquela "ponte" que iria "do jogo às ciências", o filósofo prefere algo como um fosso entre a brincadeira e o estudo, entre a seriedade singular na infância e a seriedade de empréstimo na idiotice. Quem com tudo se diverte, de todos merece o nome de idiota: brincar com pigmentos como se fossem pintura, com sons como se fossem notas musicais, uma pitada de política ali, outra de religião acolá, captar o "incognoscível" em seis palavras, encenar seriedade e multiplicar atarefamentos, sempre dizer-se contente consigo mesmo, – eis uma saída da infância que só cumpre a promessa da educação como desdobramento de uma domesticação. No lugar de formar-se um homem, o que se amolda é, com efeito,

um escravo feliz. Distinta, todavia, é a criança que, uma vez mais e por si mesma, não confunde a seriedade de suas brincadeiras com a seriedade do estudo. Com algum paradoxo, portanto, passemos de novo a palavra a Alain: "aprender dificilmente as coisas fáceis. Depois, saltar e gritar, segundo a natureza animal. Progresso, disse a Sombra, por oposições e negações".[69]

Assim, quer diante do educador que imita (e mal) a criança, quer diante do idiota que desempenha (e mal) papéis de autocomplacente seriedade, o ensaísta assumia uma voz interposta e uma posição situada à altura de seu tempo, limitada perante os dias que estavam por vir e que ele não estaria em condições de prever. Dizia, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, como num aparte: "tenho medo desse selvagem disfarçado de homem".[70]

Do início do século XX ao início do XXI, a passagem que na escola se enforma da família à sociedade civil e a oposição do cidadão moderno ao indivíduo contemporâneo, por certo, não terão se tornado menos problemáticas. No início do século XIX, Hegel costumava recordar que, quando o menino se torna um jovem, o mundo emerge para ele como um mundo fora dos eixos, o "ideal", que aparecia à criança personalizado em um homem, é apreendido pelo jovem como "ideal" independente daquela personificação em um homem singular – em suma: o "ideal" aparece como universalidade abstrata.

De lá para cá, a escola perdeu a prerrogativa de proporcionar os primeiros passos que iam da família à sociedade civil.[71] Agora, a

---

[69] Alain, op. cit.; p. 18.

[70] Idem, ibidem.

[71] "O que se encerra com a crise de 1968", assinala Bento Prado Jr., "é bem o século da generalização da escola burguesa para a totalidade da sociedade, a inflação sempre crescente desse espaço apartado da produção e que, ao explodir, põe em xeque o todo da sociedade. Termina aí também a ilusão, partilhada por liberais e por socialistas, que atribuía à escola o privilégio da produção e da difusão do saber, assim como das várias 'sabedorias'" ("A educação depois de 1968, ou cem anos de ilusão". *In: Alguns ensaios:* filosofia, literatura e psicanálise; São Paulo, Ed. Max Limonad, 1985; p. 111).

própria educação pelo jogo é precedida de uma domesticação pelo dinheiro e ambas se mostram propensas às metamorfoses de uma educação por meios da paleotecnologia, obsolescência programada para reciclar a infraestrutura das instituições de ensino. E se o estudante ingressar no mercado como consumidor cujo objeto de desejo recebe o apelido de diploma, por seu turno, o educador aparecerá velado pelas roupagens de um prestador de serviços, se não for reduzido a mero obstáculo entre o consumidor precoce e a realização deformada de seu desejo de consumo. Nesse campo de visão hoje comprimido pela contraluz do imediatismo, a universidade, como miragem paradisíaca, evaporou-se no sonho por assim dizer acordado das classes médias. Não apenas porque, a rigor, classes médias não constituem uma "classe", mas ainda porque os ritmos cadenciados – que no ensino e na pesquisa ainda seriam de rigor – tendem a fazer que a universidade, agora com letras maiúsculas, cada vez mais se assemelhe a um purgatório para as massas.

No meio desse caminho, sobre o fundo da longa e sinuosa duração da modernidade, da ideia de educação como meio propício para a compreensão do mundo, seguia-se, em primeiro lugar, que a tarefa da escola não era "informar", mas, sobretudo, "instruir"; impunha-se, em segundo lugar, a necessidade de recapitular o ideal enciclopédico do século das luzes, pondo a criança e o jovem em condições de discernir, por si mesmos, entre o mundo das *coisas* e o mundo dos *homens*.[72] Antes que fosse dito adeus ao iluminismo, sem precisar reeditar a *paideia christiana*, Hegel, enciclopedista do século XIX, balizara o solo da transição ao novo tempo[73] e cuidara de

[72] Acerca destes últimos, Hegel dirá: "As relações que cada homem mantém consigo mesmo consistem para ele: a) em conservar-se a si mesmo, o indivíduo submetendo a natureza física exterior e adaptando-a à sua medida; b) em assegurar independência de sua natureza espiritual em relação à sua natureza física; c) em submeter-se e em tornar-se conforme à sua essência espiritual universal, o que é o papel da formação [Bildung] no sentido mais geral do termo" (*Enciclopédia filosófica* de 1808, § 191).

[73] Ver, a este respeito, o ensaio de Paulo Eduardo Arantes, "Quem pensa abstratamente?". *In: Ressentimento da dialética;* São Paulo, Paz e Terra, 1996; sobretudo pp. 93-95.

pensar os prolongamentos político-jurídicos da Revolução Francesa em solos que não fossem apenas franceses. Desse modo, quando o processo de hominização do homem pressupõe a saída da pré-história da humanidade, é tempo de dar voz, uma vez mais, ao livre exercício do pensamento. Entre a desqualificação sumária da tristeza e a valorização abstrata da alegria, por exemplo, não poderemos continuar dizendo que é preferível, ao mesmo tempo, averiguar o sentido da *apatia* e tomar a medida da *insatisfação*? Entre a recusa dos suplícios e a aceitação dos jogos de adestramento social, não terá se tornado indispensável acompanhar as metamorfoses da *luta* pela realização da liberdade e a cristalização das formas político-jurídicas do reconhecimento? Se assim for, fará algum sentido tomarmos distância frente ao andaimaria dos formalismos – voltarmos à sala de aula, com dicção hegeliana.

Temporada nas zonas de sombra

Que a escola não constitui uma instância absolutamente autônoma. Que a sala de aula é o lugar onde se condensa e se reflete a realidade efetiva na qual ela se insere. Basta admitir tais proposições para reconhecer, de saída, que a instância escolar só joga um papel relativo perante a exigente completude da formação, delimitação que, longe de constituir sua fraqueza, pode guardar o segredo de uma força inusitada. Que, em segundo lugar, o ex-aluno – egresso, na acepção hegeliana – nunca será redutível à figura do "diplomado", mas apresentado sob o título ambivalente de um *formando*, ampliação que assinala o teor de sua autodestinação e dá notícia do que está em jogo na luta pela realização efetiva da liberdade. Que, em terceiro lugar, o educador poderá estimar a grandeza de sua perda[74], justamente na medida da "formação" – hegeliana ou não – com a qual ele se der por satisfeito, tensão não

[74] No contexto da representação nostálgica do mundo, Hegel assinala: "naquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu". *(Fenomenologia do espírito;* Petrópolis, Vozes, 1992; v. 1, p. 25, § 8.3).

menos exigente entre o exercício da autoridade e a promoção da autonomia, entre a educação que for dispositivo de controle e a formação que for prática de emancipação.

Relativização da instância escolar, o que implica identificação de outras instâncias educativas; irredutibilidade do formando à microfigura do aluno, o que requer uma antevisão de seu ingresso em outras instâncias formadoras, situadas na vida extraescolar; cultivo das insatisfações do educador que sinaliza para um autoaprimoramento do inconformismo; – seria o caso de passar em exame, imediatamente, o sentido dessas ponderações e o alcance de seu valor. O sentido, no entanto, não é retilíneo e o alcance não está decidido de antemão. Logo, importa não perder de vista que, sendo adverso o país, luzes atenuadas e zonas de sombra não dispensam uma leitura distinta, que refrate a gama de tal sentido, que vislumbre o alcance de tal discernimento e os retome em consideração, de modo diverso e redobrado: pelo viés de seu avesso ultra ou pós-moderno e pelo prisma de uma descontinuidade bastante singular.

Diante do fenômeno do não conformismo, por exemplo, a constelação semântica das instâncias formadoras vai solicitar uma atenção flutuante e peculiar, que lhe anote as emergências e as rupturas, desenhe a sua relevância em processo e dê testemunho de sua verdade como resultado. Diante do conformismo, por seu turno, a passagem pelas instâncias formadoras tende a configurar-se como processo seletivo e quase "natural", que ao mesmo tempo interroga o discurso da meritocracia e parece condenar o jovem inicialmente rebelde a se tornar um adulto finalmente adaptado, ou, o que dá no mesmo, resignado. – Teoria dos jogos que calcula uma acomodação abstrata e funcional ou coreografia da luta que encena uma irreconciliação latente e imprevisível? De fato, a mobilização de pressupostos hegelianos dá conta de palcos móveis e permite evocar invisibilidades várias, à flor da pele. Quando, vindo de remotos dias coloniais, o passado sobrecarrega a juven-

tude, as posições do senhor e do escravo aparecem recortadas num estilo paradoxal: se este ou aquele prestador de serviços forem mais que um *Ersatz* do escravo forro, nem sempre é certo que este ou aquele *badboy* queiram respirar os mesmos ares de família de um senhorzinho urbanizado. Mas assim como a *humanidade* do aluno não reside exclusivamente na proveniência familiar em que o seu *nascimento* foi certificado, assim também não tem cabimento minimizar as dificuldades de instauração do "ideal" republicano de igualdade que lhe faz frente e que documenta sua distância face à iniquidade "real".

Voltemo-nos, então, para o formando cuja "vida" recorre a uma instância distinta da vida escolar. Parece que o mundo da individualidade moderna contém tantos centros quantos são os homens que dizem "Eu", um círculo apropriado para cada um desses egos atomizados. Trata-se, é claro, de átomos sociais; e, simultaneamente, da excentricidade da formação. Entre o hedonismo do indivíduo recluso e o mal-disfarçado sofrimento geral, os perfis dos egressos descrevem itinerários elípticos, do mercado de ensino para o ensino de mercado, inter-seccionados. Antes e durante a permanência na instância escolar, o aprendizado passa a coabitar com a "diversão" como parque escolar de diversão, "walterdisneyzação do ensino" que merece, portanto, negação concreta e oposição efetiva. Durante e depois da instância escolar, a crescente prevalência do "privatismo" favorece a percepção das instituições de ensino sob a forma do consumo de marcas administráveis, sejam elas privadas ou públicas, "bigmacdonaldização do ensino" que merece, igualmente, negação concreta e oposição efetiva.

Ora, em tempos de mínimo superego, a justeza da severidade não precisa ser desautorizada nem pela rigidez nem pela flexibilidade de equivalentes funcionais. Assim como, na instância escolar, a *humanidade* da criança e do adolescente não se encerra nas figuras do *aluno* e do *estudante*, assim também, na instância formadora da so-

ciedade civil, a *humanidade* do jovem não se esgotará na *profissão* para a qual ele terá sido educado. Sem dúvida, a educação por assim dizer informal da instância mercadológica concorre com a educação formal da instância escolar propriamente dita. Não obstante, entre a desalienação e a autonomização das intersubjetividades, de um lado, e, de outro, a desresponsabilização e a desobrigação dos átomos sociais, o processo das primeiras não precisa seguir as linhas involutivas das segundas, nem o *Selbst* carece de ser nelas traduzido, literalmente, como emplasto de um *self-made man*. Somadas umas e outras coisas, a riqueza da sociedade civil burguesa não é rica o bastante para remediar a miséria de sua própria condição.

Em termos hegelianos, se houver solução para o problema das contradições da sociabilidade civil, é certo que ela não se dará na instância particular da sociedade civil burguesa.[75] Na medida em que as contradições da sociabilidade civil só se superam *politicamente*, a solução do problema sócio-político moderno é correlata à amplitude e à complexidade do problema posto pela formação. A esta altura, sem dúvida, toma-se considerável distância em relação aos tomaladacás em que "valores" são desvalorizados, como se nascessem prontos para serem negociados e trocados; entretanto, a intersecção dos planos do assunto real não cancela – antes, acentua – as interferências da economia na política e, desta última, naquela. Acuidade redobrada, portanto, se for o caso de passar uma temporada nessa zona de sombra onde segue seu curso a chamada *plutocracia*.

Talvez seja possível torná-la menos invisível, recorrendo, por exemplo, aos bloqueios estruturais que a "política", com letras minúsculas, contribui para reproduzir e fomentar. Face às forças de mobilidade e mobilização sociais, a instância escolar, ainda que a contragosto de suas melhores intenções críticas, participa da manutenção de um monopólio social das oportunidades, como se sabe,

---

[75] Por isso, Hegel poderá afirmar com todas as letras: "O interesse da ideia não reside na consciência desses membros da sociedade civil burguesa como tais". *(Princípios da filosofia do direito,* § 187; trad. bras., p. 17.)

de fundas raízes. Do lado da ordem, multiplicar-se-iam laboratórios para o exercício da dominação: seus ocupantes estariam destinados a repetir e aprimorar as façanhas e capitulações de seus antepassados de classe. De outro lado, progressos seriam mais ou menos inofensivos, consoante dispositivos de intimidação cada vez mais sofisticados: quando a ameaça é bem encenada, avisava Rousseau, ela provoca mais estragos do que o golpe menos ineficiente.

Na instância formadora da política, a *humanidade* do recém-chegado à vida adulta irá, sem dúvida, mais longe do que a sua *vida cidadã*; com dois poréns que a condicionam simultaneamente. A primeira condição: contanto que, na tensão entre as instâncias infrapolíticas e as suprapolíticas, o adulto formando não se contente com as rotas de fuga que, abstratamente, acenam para que ele se torne um enésimo candidato à evasão. Sirva aqui, à guisa de contraexemplo, a negação abstrata e a oposição-não-real que se podem esboçar a partir da subcultura de massas, mais especificamente, no caso da crescente ficcionalização da realidade. Hegel, quando se pôs a pensar na passagem da Revolução Francesa para o solo alemão, apresentou seu espectro de modo singular: na suprema ambivalência dessa passagem, a "irrealidade" assumira, com efeito, o lugar do "verdadeiro".[76] Hoje, quando a contrarrevolução se quer permanente e mesmo o empenho por reformas estruturais, via de regra, carece do sopro da utopia, as distopias midiáticas, esse misto de pequenas rebeldias e adesões colossais, parecem ter se tornado ocupantes do lugar outrora reservado ao justo, ao belo e ao verdadeiro: não é impossível que jamais sejam representadas como aparelhos de entretenimento imperial, ou ainda, expostas como *videologias*.[77]

Segunda condição: a humanidade do formando vai mais longe do que sua cidadania, contanto que, tendo-se demorado nessa instância de alfabetização política para adultos, saiba então reco-

[76] Cf. *Fenomenologia do espírito;* ed. cit., v. 2, p. 100, § 595.2.

[77] Cf., de Eugênio Bucci e Maria Rita Kehl, *Videologias:* ensaios sobre televisão; São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.

nhecer, nas dimensões coextensivas ao chamado "espírito objetivo" – na família e na escola, na sociedade e no estado –, instâncias formadoras, necessárias e limitadas; e, precisamente por que se mostram insuficientes, não deixariam de impelir o ser do formando a elevar-se acima de si mesmo. Na Arte, na Religião e na Filosofia, delineiam-se, justamente, aquelas instâncias suprapolíticas e trans-históricas, em que a nova estrutura da sensibilidade e a disposição ética do espírito dariam voz a seu próprio sentimento do mundo. Assim, nessas regiões coextensivas ao "espírito absoluto", elevadas e hoje quase proibitivas, poderia o formando encontrar-se junto a si mesmo. Saber-se, afinal, em casa.

Novos aspectos de *Emílio*

Como sói resultar de notas demasiado breves, é de se esperar que o leitor termine com um sentimento de insatisfação. Para mostrarmos descontinuidades e avessos do texto hegeliano, propusemos um prisma a partir do qual ele pudesse refratar-se em país adverso; deixamos de lado, deliberadamente, a análise dos descompassos entre a amplitude das estratégias pedagógicas e as especificidades das táticas didáticas; não rememoramos momentos exemplares da vasta tradição de vidas paralelas, em que coube, à figura do filósofo, a tarefa de reeducar o tirano e a si mesmo, formar o general e futuro imperador, fazer-se conselheiro dos césares ou dos imitadores de Cristo, preceptor da aristocracia ou de herdeiros que, fossem regentes ou delfins, disputariam o trono ungido com um direito dito divino. Ficará, pois, o leitor entregue a si mesmo, com a impressão de havermos mostrado apenas o vestíbulo, sem ingressar no interior da casa.

E mesmo dentro das molduras aqui estabelecidas, teria sido oportuno desenvolver certas reapropriações alemãs dos códigos que reconfiguram a individualidade moderna. Mostrar, por exemplo, como elas afirmam a destinação histórico-social e política da prole

de Emílio e Sofia, casal cuja vida Rousseau preferiu recolher numa ilha. Ou ainda, investigar como os princípios que desenhavam o tipo expressivo de um homem integralmente formado foram transpostos e remanejados, da estrutura em crise do jusnaturalismo, para uma arquitetônica do saber fenomênico, em que a dinâmica do indivíduo moderno enveredou pelas trilhas de uma autodeterminação conceitual. Teria sido preciso mostrar, e não apenas indicar, de que maneira a elaboração hegeliana acompanha o "sentido moderno do romanesco", critica a exaltação romântica da paixão amorosa e assiste, no *decursus vitae* dos indivíduos divididos, às tendências para a sua conversão filistina[78]. Talvez evitássemos, desse modo, a surpresa ou o escândalo de uma constatação subjacente mas quase visível a olho nu, a de que o "ideal" do humanismo integral, intercindido, desapareceu. Que, em pedagogia, a formação vai mais longe do que a pedagogia.

Só de relance o leitor terá entrevisto, ademais, desdobramentos da exigência hegeliana, endereçados para uma efetiva realização da Filosofia.[79] Processo cumulativo do moderno, decomposição ultramoderna do "espírito absoluto" e desvalorização contemporânea de seu valor? – Daí a persistência em sugerir que, na

[78] Aqui, todavia, pode-se assinalar uma pista para inteligir essa reversão moderna do "heroísmo", em que, de resto, o andamento prosaico não é desculpado em favor do cabimento bem pensante: "por mais que alguém tenha combatido o mundo, tendo sido empurrado para lá e para cá, por fim ele encontra, na maior parte das vezes, contudo, sua moça e alguma posição, casa-se e também se torna um filisteu [ein Philister] do mesmo modo que os outros; a mulher se ocupa do governo doméstico, os filhos não faltam, a mulher adorada, que primeiramente era única, um anjo, se apresenta mais ou menos como todas as outras, o emprego dá trabalho e aborrecimentos, o casamento é a cruz doméstica, e assim se apresenta toda a lamúria dos restantes" (G.W.F. Hegel, *Estética;* São Paulo: Edusp, 2000; v. 2, p. 329).

[79] Nas palavras de Vittorio Hösle: "Na ala esquerda da escola hegeliana, que desenvolveu a concepção de uma necessária realização da filosofia possuída de inusitada radicalidade, justamente esse efeito do pensamento hegeliano mostra, além disso, que a filosofia não deve compreender apenas um tempo decadente: decerto não há praticamente nenhuma filosofia que tenha exercido tanta influência sobre a realidade efetiva quanto a filosofia hegeliana". *(O sistema de Hegel:* o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade; São Paulo, Loyola, 2007; p. 492.)

atual formação do discernimento,[80] a expressão "Hegel na sala de aula" seja apreendida *cum grano salis*, devidamente colocada entre aspas e seguida de um ponto de interrogação. Ou por outra: teria tudo se banhado nas primeiras águas do voto piedoso da filosofia prática e no anonimato compensatório de cidadanias cosmopolitas? – Daí, também, a dificuldade em circunscrever tal universo insinuante e multiforme. Em todo caso, a versão lacunar que acaba de ser exposta não causará grandes males, se o leitor se dispuser à leitura paciente dos textos e ao exercício indispensável da reflexão: com a certeza de que a "realização efetiva da liberdade" é de fato muito mais complexa do que as limitações que assumem estas notas, a *Ausbildung*, enquanto aprimoramento do senso dos extremos e das proporções, convidará o educador historicamente responsável – quem sabe? – a decidir-se pela *forma da ação*.[81]

Chegando ao fim, convém retornar ao que foi sugerido no começo e devolver a palavra ao professor Émile Chartier. Fiel aos propósitos educacionais do "espírito positivo" e interessado em ressaltar como a metafísica cristã se encarnara em politeísmos subalternos, Alain não hesitava em recomendar a leitura de Chateaubriand a seus estudantes: "Encontro, em *Les Martyrs*, uma bela sentença. Eudoro, cristão, agasalha um pobre com o seu manto. 'Sem dúvida você acreditou', disse a pagã, 'que este escravo fosse algum deus oculto?' 'Não', respondeu Eudoro, 'acreditei que fosse um homem'".[82]

---

[80] Será proveitoso, nesse sentido, consultar a tese de doutoramento de Denílson Soares Cordeiro, *A formação do discernimento:* Jean Maugüé a gênese de uma experiência filosófica no Brasil. São Paulo, Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008.

[81] "Assim como a tradição, adequadamente interrogada, libera a atualidade da reflexão, assim também a crítica do presente, lúcida e penetrante, projeta as possibilidades históricas da filosofia no horizonte da cultura" (Franklin Leopoldo e Silva, "Filosofia e forma da ação". *In: Cadernos de filosofia alemã;* São Paulo, Publicação do Departamento de Filosofia da USP, 1997; n. 2, p. 77).

[82] Alain, op. cit., p. 111.

1. Transição a uma nova época

1.1. Nova educação do espírito

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo que se avizinha. Esse desmoronar gradual, que não altera a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (*Fenomenologia do espírito*, I, p. 26)

1.2. O conceito do todo, o todo mesmo e o seu processo

12 – Falta, porém, a esse mundo novo – como falta à criança recém-nascida – uma efetividade acabada; ponto essencial a não

ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo – o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe o seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo.

Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa em seu começo. O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo.

13 – Embora a primeira aparição de um mundo novo seja somente o todo envolvido em sua *simplicidade*, ou seu fundamento universal, no entanto, para a consciência, a riqueza do ser-aí anterior ainda está presente na rememoração. Na figura que acaba de aparecer, a consciência sente falta da expansão e da particularização do conteúdo; ainda mais: falta-lhe aquele aprimoramento da forma, mediante o qual as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações.

Sem tal aprimoramento, carece a ciência da *inteligibilidade* universal; e tem a aparência de ser uma posse esotérica de uns tantos indivíduos. Digo "posse esotérica" porque só é dada no seu interior; e "uns tantos indivíduos", pois seu aparecimento, sem difusão, torna singular seu ser-aí. Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da

ciência é o caminho para ela, a todas aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência.

14 – A ciência que recém começa, e assim não chegou ainda ao remate dos detalhes nem à perfeição da forma, está exposta a [sofrer] crítica por isso. Caso porém tal crítica devesse atingir a essência mesma da ciência, seria tão injusta quanto inadmissível não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural. Essa oposição parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso nesse ponto. Uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza, no mínimo, essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade. Se uma corrente for reduzida ao silêncio ou só pela força da verdade, ou também pelo ímpeto da outra, e se sentir suplantada no que toca ao fundamento da Coisa, nem por isso se dá por satisfeita quanto a suas exigências: pois são justas, mas não foram atendidas. Seu silêncio só pela metade se deve à vitória [do adversário] – a outra metade deriva do tédio e da indiferença, resultantes de uma expectativa sem cessar estimulada, mas não seguida pelo cumprimento das promessas.

15 – No que diz respeito ao conteúdo, os outros recorrem a um método fácil demais para disporem de uma grande extensão. Trazem para seu terreno material em quantidade, isto é, tudo o que já foi conhecido e classificado. Ocupam-se especialmente com peculiaridades e curiosidades; dão mostras de possuir tudo o mais, cujo saber especializado já é coisa adquirida, e também de dominar o que ainda não foi classificado. Submetem tudo à ideia absoluta, que desse modo parece ser reconhecida em tudo e desenvolvida numa ciência amplamente realizada.

Porém, examinando mais de perto esse desenvolvimento, salta à vista que não ocorreu porque uma só e a mesma coisa se tenha modelado em diferentes figuras; ao contrário, é a repetição informe do idêntico, apenas aplicado de fora a materiais diversos, obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade. Se o desenvolvimento não passa da repetição da mesma fórmula, a ideia, embora para si bem verdadeira, de fato fica sempre em seu começo. A forma, única e imóvel, é adaptada pelo sujeito sabedor aos dados presentes: o material é mergulhado de fora nesse elemento tranquilo. Isso porém – e menos ainda fantasias arbitrárias sobre o conteúdo – não constitui o cumprimento do que se exige; a saber, a riqueza que jorra de si mesma, a diferença das figuras que a si mesmas se determinam. Trata-se antes de um formalismo de uma só cor, que apenas atinge a diferença do conteúdo, e ainda assim porque já o encontra pronto e conhecido.

16 – Ainda mais: tal formalismo sustenta que essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto; garante que o descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de manter-se firme nele. Outrora, para refutar uma representação, era suficiente a possibilidade vazia de representar-se algo de outra maneira; então essa simples possibilidade [ou] o pensamento universal tinha todo o valor positivo do conhecimento efetivo. Agora, vemos também todo o valor atribuído à ideia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja consequência do desenvolvimento nem se justifique em si mesmo. Aqui, considerar um ser-aí qualquer, como é no *absoluto*, não consiste em outra coisa senão em dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no A = A, não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só. É ingenuidade de quem está no vazio de conhecimento pôr esse

saber único – de que tudo é igual no absoluto – em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que "todos os gatos são pardos", como se costuma dizer.

O formalismo, que a filosofia dos novos tempos denuncia e despreza (mas que nela renasce), não desaparecerá da ciência, embora sua insuficiência seja bem conhecida e sentida, até que o conhecer da efetividade absoluta se torne perfeitamente claro quanto à sua natureza.

Uma representação geral, vinda antes da tentativa de sua realização pormenorizada, pode servir para sua compreensão. Com vistas a isso, parece útil indicar aqui um esboço aproximado desse desenvolvimento, também no intuito de descartar, na oportunidade, algumas formas, cuja utilização constitui um obstáculo ao conhecimento filosófico.

17 – Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez *para* o saber.

Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava. De outra parte, a posição contrária, que mantém com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal, vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indiferenciada. E se – numa terceira posição – o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma.

18 – Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento de pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.

19 – Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo do amor consigo mesmo; mas é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranquila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco com o superar dessa alienação. Mas esse *em-si* [divino] é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de *ser-para-si* e, portanto, o movimento da forma em geral. Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é um engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, e dispensar a forma – como se o princípio absoluto da intuição absoluta pudesse tornar supérfluos a atualização progressiva da essência e o desenvolvimento da forma. Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto esta é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura autointuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo.

20 – O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: "*todos* os animais", essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras "divino", "absoluto", "eterno" etc. não exprimem o que nelas se contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem – que é mais que uma palavra dessas – contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto – a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto.

21 – Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar –, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.

É, portanto, um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. É a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em

mostrar-se como *simples* no resultado – ou, melhor, que é justamente esse Ser-retornado à simplicidade.

Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida – que *se fez* a si mesma o que é *em si* – é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado por sua vez é imediatez simples, pois é liberdade consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela.

22 – Pode exprimir-se também o acima exposto dizendo que "a razão é o *agir conforme a um fim*". A forma do fim em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento – mal compreendido –, mas, sobretudo, pela proscrição de toda a finalidade externa. Mas importa notar que como *Aristóteles* também determina a natureza como um agir conforme a um fim – o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor*, e que assim é sujeito. Sua força motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou a negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo é fim*; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que o seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si ou a efetividade pura.

O fim implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietude é justamente o Si; logo, o Si é igual àquela imediatez e simplicidade do começo, por ser o resultado que a si mesmo retornou. Mas o que retornou a si é o Si, exatamente; e o Si é igualdade e simplicidade, consigo mesmo relacionadas. (*Fenomenologia do espírito*, I, pp. 26-32)

2. A meta da educação: fazer do homem um ser independente

A vontade não tem a ver com qualquer particularidade. Enquanto a vontade estiver nesse caso é arbítrio, pois este tem um interesse limitado e tira as suas determinações dos impulsos e tendências naturais. Semelhante conteúdo é dado e não posto absoluta-

mente pela vontade. O princípio fundamental da vontade é, pois, que a sua liberdade tenha lugar e se mantenha. Sem dúvida, ela exige, além disso, ainda outras determinações. Tem ainda muitos fins determinados, disposições, circunstâncias etc.; estes, porém, não são fins da vontade em si e para si, mas constituem *fins* porque são *meios* e *condições* para a realização da liberdade e da vontade, a qual faz necessariamente disposições e leis para a limitação do arbítrio, das inclinações e do simples prazer, sobretudo dos impulsos e dos desejos que se referem apenas a fins naturais; por exemplo, a *educação* tem o fim de fazer do homem um ser independente, isto é, dotado de vontade livre. Com este propósito, impõem-se às crianças muitas limitações do seu prazer. Devem aprender a obedecer para que seja superada a sua vontade singular ou própria, ademais, a tendência das inclinações e dos desejos sensíveis, e assim se liberte, portanto, a sua vontade. (*Propedêutica Filosófica*, p. 280)

3. Mudanças naturais: uma visada antropológica[83]

3.1. As idades da vida em geral

O processo-de-desenvolvimento do indivíduo humano natural decompõe-se em uma série de processos, cuja diversidade se baseia sobre a relação diversa do indivíduo para com o gênero, e funda a diferença da *criança*, do *homem* e do *ancião*. Essas diferenças são as apresentações das diferenças do conceito. Por isso a idade da infância é o tempo da harmonia natural, da paz do sujeito consigo mesmo e com o mundo – um começo tão sem-oposição quanto a velhice é um fim sem-oposição. As oposições que surgem, eventualmente, na infância ficam sem interesse mais profundo. A criança vive na inocência, sem sofrimento durável; no amor a seus pais, e no sentimento de ser amado por eles. Deve ser suprassumida essa unidade imediata – portanto, não-espiritual, simplesmente natural – do indivíduo com seu gênero e com o mundo em geral; é preciso que

[83] Os títulos e intertítulos das seções 3, 9, 10, 11, 13 e 14 são indicados pelo organizador.

o indivíduo progrida a ponto de se contrapor ao universal, com a Coisa essente-para-si, pronta e subsistente; e de aprender-se em sua autonomia. (*Enciclopédia*, III, § 396, *Adendo*, p. 73).

3.2. As idades da vida: determinação da diferença

Queremos agora determinar mais rigorosamente a diferença indicada assim de modo geral, das idades-da-vida. A *infância*, podemos por sua vez diferenciá-la em três, ou em quatro etapas – se quisermos trazer para o âmbito de nosso exame a criança ainda não nascida, idêntica com sua mãe.

A criança não-nascida: um estado de vida vegetativa. A criança não-nascida ainda não tem absolutamente nenhuma individualidade propriamente dita, nenhuma individualidade que se refira de maneira particular a objetos particulares, que recolha algo exterior em um determinado ponto do organismo. A vida da criança não-nascida equipara-se à vida da planta. Assim como a planta não tem nenhuma intussuscepção com solução de continuidade, mas uma nutrição de fluxo contínuo, assim também a criança a princípio se alimenta por uma sucção permanente e não possui ainda uma respiração que se interrompe.

Passagem da criança ao modo animal de vida. Quando a criança [sai] desse estado vegetativo, em que se encontra no seio materno, [e] é posta no mundo, ela passa para o modo animal de vida. Por isso o nascimento é um salto colossal. A criança sai, pelo nascimento, de um estado completamente sem oposição para entrar em um estado de separação, na relação à luz e ao ar, e em uma relação, que se desenvolve sempre mais, à objetividade singularizada em geral, e especialmente à alimentação singularizada. A primeira maneira como a criança se constitui em um [ser] autônomo é a *respiração*, o absorver e o expulsar do ar, em um ponto singular de seu corpo interrompendo o fluxo elementar. Já logo depois do nascimento da criança, mostra-se seu corpo quase perfeitamente organizado; o que nela muda é somente singular; assim, por exemplo, só mais

tarde se fecha o chamado *"foramen ovale"*. A mudança principal do corpo da criança consiste no *crescer*. Quanto a essa mudança, temos apenas de lembrar que na vida animal em geral – em oposição à vida vegetal – o crescimento não é um "ir-fora-de-si", um "ser-arrancadado-para-fora-de-si", um "produzir" de novas formações, mas somente um desenvolvimento do organismo; e que produz uma diferença simplesmente quantitativa formal, que se refere tanto ao grau da força quanto à extensão. [...]

Direito à satisfação das necessidades. Aqui temos de ressaltar que no homem o organismo animal atinge a sua forma mais perfeita. Nem mesmo o animal mais perfeito pode mostrar esse corpo finamente organizado, infinitamente flexível, que percebemos já na criança recém-nascida. Contudo a criança aparece inicialmente em uma dependência e carência bem maior que os animais. No entanto, revela-se também aqui sua natureza superior. Na criança, a necessidade [*Bedürfnis*] se faz logo conhecer, rudemente, raivosamente, imperiosamente. Enquanto o animal é mudo, ou só exprime sua dor por gemidos, a criança exterioriza suas necessidades por *gritos*. Por essa atividade ideal, mostra-se a criança penetrada logo pela certeza de que tem um direito a exigir do mundo externo a satisfação de suas necessidades; e que a autonomia do mundo externo diante do homem, nada é.

Do desenvolvimento espiritual da criança. Quanto ao desenvolvimento espiritual da criança nessa primeira fase de sua vida, pode-se dizer que o homem nunca aprenderá mais do que nesse tempo. A criança familiariza-se pouco a pouco com todas as especificações do sensível. Aqui, o mundo externo se lhe torna algo real. A criança progride da sensação à intuição. Inicialmente ela tem apenas uma sensação da luz pela qual as coisas se tornam manifestas. Essa simples sensação induz a criança a [querer] agarrar o que está longe como o que está perto. Mas pelo sentido do tato a criança se orienta quanto às distâncias. Assim chega à medida-a-olho; projeta, de modo geral, o exte-

rior para fora de si mesmo. Também nessa idade a criança aprende que as coisas externas oferecem resistência.

Contraste com o mundo externo. A passagem da idade da infância à *adolescência* deve-se situar no fato de que a atividade da criança se desenvolve em contraste com o mundo externo, e que quando a criança alcança o sentimento da efetividade do mundo externo começa a tornar-se ela mesma um homem efetivo, e a sentir-se como tal; mas assim passa à tendência prática de pôr-se à prova nessa efetividade. A criança se habilita para essa atividade prática porque ganha *dentes*, aprende a estar de pé, a andar e a falar. A primeira coisa que aqui se lhe deve ensinar é o ficar de pé. Isso é peculiar ao homem e só pode ser produzido por sua vontade: o homem só fica de pé quando o quer, nós caímos no chão desde que não queiramos ficar de pé: o hábito de estar de pé é, pois, o hábito da vontade de estar de pé.

Apreensão da egoidade: os primeiros passos da autonomia ao brincar. Uma relação ainda mais livre com o mundo externo, adquire-a o homem por meio do andar; por ele, o homem elimina o "fora-um-do-outro" do espaço e dá a si mesmo o seu lugar. Mas a linguagem torna o homem capaz de apreender as coisas como universais e de chegar à consciência de sua própria universalidade, à enunciação do Eu. Esse apreender de sua egoidade [*Ichtheit*] é um ponto extremamente importante no desenvolvimento da criança: com esse ponto ela começa a sair de seu ser-submerso no mundo externo para refletir-se sobre si mesma. Inicialmente, essa autonomia incipiente se exterioriza no fato de que a criança aprende a *brincar* com as coisas sensíveis. Contudo, a coisa mais racional que as crianças podem fazer com seus brinquedos é quebrá-los.

Passagem do jogo à aprendizagem e o movimento imanente da educação. Ao passar a criança do jogo à seriedade do aprender, torna-se um menino [*Knabe*]. Nessa idade, os meninos começam a tornar-se curiosos, sobretudo de histórias; o que lhes interessa são as representa-

ções que se lhes oferecem imediatamente. Mas o principal aqui é o sentimento que neles desperta, de que ainda não são o que *devem* ser; e o vivo desejo de tornar-se como são os adultos em cujo âmbito eles vivem. Daí nasce a mania-de-imitar dos meninos. Enquanto o sentimento da unidade imediata com os pais é o leite materno espiritual por cuja sucção as crianças se desenvolvem, sua própria necessidade [*Bedürfnis*] de se tornarem grandes os educa[84]. Essa aspiração, própria das crianças, a serem educadas é o movimento imanente de toda a educação. Mas, como o menino se mantém ainda no ponto de vista da imediatez, o [nível] mais alto a que deve elevar-se não lhe pertence ainda na forma da universalidade ou da Coisa, mas na figura de um dado, de um singular, de uma autoridade. É este e aquele homem que forma o ideal que o adolescente se esforça por conhecer e imitar: só concretamente, desse ponto de vista, o menino intui a sua própria essência. O que o menino tem de aprender deve pois lhe ser dado de autoridade e com autoridade; ele tem [o] sentimento de que esse dado é algo superior relativamente a ele. Esse sentimento há de ser fixado cuidadosamente na educação.

Crítica à educação pelo jogo. Por isso deve-se declarar como um completo absurdo a pedagogia do jogo, que pretende saber que o que é sério deve ser levado às crianças como um jogo, e exige dos educadores que desçam ao nível da inteligência infantil, em vez de a elevar à seriedade da Coisa. Essa educação pelo jogo pode ter sobre toda a vida do menino a consequência de que ele considere tudo com espírito de desprezo. Tal resultado triste pode também ser provocado por uma incitação [feita] aos meninos para raciocinar, recomendada constantemente por pedagogos insensatos; dessa maneira, [o que] eles adquirem facilmente [é] algo de petulante. Sem dúvida, o pensar próprio dos meninos deve ser despertado; mas não é lícito entregar a dignidade da Coisa a seu entendimento imaturo e frívolo.

---

[84] Trocadilho em alemão: groâ werden = ficar grande, groâiehen = educar, criar (nota do tradutor).

O combate da disciplina: contra os caprichos e o interesse egoísta. No que toca mais precisamente a um dos lados da educação – à *disciplina* – não se há de permitir ao adolescente abandonar-se a seu bel-prazer; ele deve obedecer para aprender a mandar. A obediência é o começo de toda a sabedoria; pois, por ela, a vontade que ainda não conhece o verdadeiro, o objetivo, e não faz deles o seu fim – pelo que ainda não é verdadeiramente autônoma e livre, mas, antes, uma vontade despreparada – faz que em si vigore a vontade racional que lhe vem de fora, e que pouco a pouco esta se torne a sua vontade. Pelo contrário, se se permite aos meninos fazerem o que lhes apraz, comete-se ainda por cima a tolice de lhes dar de bandeja razões para seus caprichos, e assim se cai na pior maneira da educação; então nasce nos meninos a atividade lamentável de alojar-se no bel-prazer particular, na sagacidade esquisita, no interesse egoísta – [que são] a raiz de todo o mal. Por natureza, o menino nem é mau nem bom; pois, para começar, nem tem conhecimento do bem nem do mal. Ter essa inocência ignorante por um ideal, e desejar voltar para ela, seria idiota; ela é sem valor e de curta duração. Logo se manifesta no menino o capricho e o mal. O capricho deve ser quebrado pela disciplina; por ela deve ser aniquilado esse gérmen do mal.

Instrução: do sensível às representações do supra-sensível. Quanto ao outro lado da educação – a *instrução* –, há que notar que ela começa de modo racional pelo mais abstrato que possa ser captado pelo espírito do menino. São isso as letras. Elas pressupõem uma abstração à qual povos inteiros, mesmo os chineses, por exemplo, não chegaram. A linguagem, em geral, é esse elemento aéreo, esse sensível não-sensível, por cujo conhecimento progressivo o espírito do menino é elevado sempre mais – para além do sensível, do singular – ao universal, ao pensar. Contudo, o menino só chega até o pensar *representativo*; o mundo é somente para a sua representação; aprende as naturezas constitutivas das coisas, familiariza-se com as relações do mundo natural e do mundo espiritual, interes-

sa-se pelas Coisas; mas todavia ainda não conhece o mundo em sua conexão interior. Só o homem chega a esse conhecimento. Mas não se pode negar ao menino uma inteligência imperfeita do natural e do espiritual. Portanto, deve-se designar como um erro a afirmação de que o menino nada absolutamente entenderia de religião e de direito e por isso não há por que aborrecê-lo com esses assuntos; não se deve em geral impingir-lhe representações, mas proporcionar-lhe experiências próprias e contentar-se com deixá-lo estimular-se pelo sensivelmente presente. Já a Antiguidade não permitia permanecerem longamente as crianças no sensível; mas o espírito moderno contém ainda uma elevação totalmente outra sobre o sensível, um aprofundamento muito maior em sua interioridade, do que [tinha] o espírito antigo. O mundo supra-sensível já deve, portanto, ser posto desde logo cedo ao alcance da representação do menino. Isso acontece por meio da *escola* em um grau muito mais amplo do que na família.

Da família à escola: formando a passagem para a sociedade. A criança é valorizada na família em sua singularidade imediata: é amada, quer seu comportamento seja bom quer seja mau. Ao contrário, na escola a imediatez da criança perde sua validade, aqui a criança só é estimada enquanto tem valor, enquanto realiza algo; aqui não é simplesmente amada, mas é criticada e orientada de acordo com determinações universais, segundo regras fixadas pelos objetos do ensino, submetida, de modo geral, a uma ordem universal que proíbe muita coisa [que é] em si inocente, porque não se pode permitir que todos o façam. Assim a escola forma a passagem da família à sociedade civil. No entanto, o menino tem para com essa [sociedade] somente uma relação indeterminada; sua atenção ainda se divide entre o aprender e o jogar.

Quando o menino se torna um jovem e o mundo parece fora dos eixos. O menino torna-se um *jovem* quando na entrada da puberdade a vida do *gênero* começa nele a movimentar-se e a lhe proporcionar satisfa-

ção. O jovem se volta, de modo geral, para o Universal substancial; seu ideal não lhe aparece mais, como aparecia à criança, na pessoa de um homem, mas é apreendido por ele como um universal independente de tal singularidade. Porém esse ideal tem ainda no jovem uma figura mais ou menos subjetiva, que vive nele como ideal do amor e da amizade, ou como ideal de um estado-do-mundo universal. Nessa subjetividade do conteúdo substancial, situa-se não só sua oposição ao mundo presente, mas também o esforço por suprassumir essa oposição por meio da efetivação do ideal. O conteúdo do ideal infunde no jovem o sentimento da força-de-agir; por isso o jovem se julga chamado e apto a transformar o mundo, ou pelo menos redirecionar o mundo que parece ter saído fora dos eixos.

Ideais de juventude e tentativas de efetivação. Não é enxergado pelo espírito apaixonado do jovem que o Universal substancial, contido em seu ideal, já tenha chegado quanto à sua essência a seu desenvolvimento e efetivação no mundo. A efetivação desse universal se lhe afigura [antes] uma queda universal do mesmo. Por isso sente que não são reconhecidos pelo mundo tanto seu ideal como sua personalidade própria. Assim a paz em que a criança vivia com o mundo é rompida pelo jovem. Por causa dessa orientação para o ideal, a juventude dá a aparência de um sentido mais nobre e de um interesse maior do que se mostram no homem que cuida de seus interesses particulares, temporais. Ao contrário, no entanto, deve ser notado que o homem não está mais preso a seus impulsos particulares e a suas visões subjetivas, nem preocupado somente com seu desenvolvimento pessoal, mas está mergulhado na razão da efetividade e se mostra ativo para o mundo. O jovem chega necessariamente a esse termo. Seu fim imediato é o de formar-se para capacitar-se à efetivação de seus ideais. Na tentativa dessa efetivação, torna-se o homem [adulto].

Ingresso na vida prática: da aversão contra a efetividade ao reconhecimento da autonomia do mundo. No começo, a passagem de sua vida ideal à

sociedade civil pode parecer ao jovem como uma dolorosa passagem à vida de filisteu. Até então preocupado apenas com objetivos universais, e trabalhando só para si mesmo, o jovem que se torna homem deve, ao entrar na vida prática, ser ativo para os outros e ocupar-se com singularidades.

Ora, por mais que isso resida na natureza da Coisa – já que, se se deve agir, tem-se de avançar em direção ao *singular* –, no começo a preocupação com singularidades pode ser muito penosa para o homem, e a impossibilidade da efetivação imediata de seus ideais pode fazê-lo hipocondríaco. Ninguém pode escapar com facilidade dessa hipocondria por invisível que possa ser em muitos [casos]. Quanto mais tarde o homem for acometido por ela, mais graves seus sintomas. Nas naturezas fracas, a hipocondria pode estender-se pela vida inteira. Nesse humor doentio, o homem não quer renunciar à sua subjetividade, não pode superar sua aversão contra a efetividade, e se encontra, justamente por isso, no estado de incapacidade relativa, que facilmente se torna uma efetiva incapacidade. Se, portanto, o homem não quer arruinar-se, deve reconhecer o mundo como um mundo autônomo, *concluído* quanto ao essencial; aceitar as condições que lhe são postas por ele e arrancar de sua dureza o que quer ter para si mesmo. Só por *necessidade* [*Notwendigkeit*] o homem acredita prestar-se a essa obediência, em regra [geral]. Mas na verdade essa unidade com o mundo não deve ser reconhecida como uma relação de necessidade [*Notwendigkeit*], mas como a relação racional. O racional, o divino, possui o poder de efetivar-se, e desde sempre se realizou: não é importante que primeiro tivesse de esperar pelo começo de sua efetivação. O mundo é essa efetivação da razão divina: apenas na sua superfície reina o jogo dos acasos sem-razão.

Espaço para uma atividade honrosa, de largo alcance e criativa. Pode portanto o mundo, pelo menos com tanto direito – e, sem dúvida, com mais direito ainda que o indivíduo que se torna um homem, ter

a pretensão de valer como [algo todo] pronto e autônomo; e o *homem*, por isso, age de modo totalmente racional ao renunciar ao plano de uma completa transformação do mundo; e ao esforçar-se por efetivar seus fins, paixões e interesses pessoais unicamente em seu entrosamento com o mundo. Assim também lhe resta espaço para sua atividade honrosa, de largo alcance, e criativa. Com efeito, embora o mundo deva ser reconhecido como já pronto no essencial, não é nada de morto, nada de absolutamente em repouso; mas, como o processo vital, é algo que sempre se produz de novo; algo que, enquanto apenas se conserva, ao mesmo tempo progride. Nessa conservadora produção e desenvolvimento do mundo consiste o trabalho do homem. Podemos, pois, de um lado, dizer que o homem só produz o que já existe. Por outro, contudo, é necessário também que um progresso seja efetuado por sua atividade. Mas o progredir do mundo só ocorre nas massas enormes, e só se faz notar em uma grande soma de coisas produzidas.

O olhar retrospectivo do homem adulto. Se o homem, depois de um trabalho de cinquenta anos, lança um olhar para trás sobre seu passado, já reconhecerá o progresso [feito]. Esse conhecimento, assim como a inteligência da racionalidade do mundo, liberta-o da tristeza pela destruição de seus ideais. O que nesses ideais é *verdadeiro* conserva-se na atividade prática; só o não-verdadeiro, as abstrações vazias, [é que] o homem deve desgastar. O âmbito e a espécie de sua tarefa podem ser muitos diversos; mas o substancial é o mesmo em todas as tarefas humanas; a saber, o jurídico, o ético e o religioso. Por isso, podem os homens encontrar em todas as esferas de sua atividade prática satisfação e honra, se eles em toda a parte cumprem o que lhes exige na esfera particular a que pertencem por casualidade, por necessidade exterior, ou por livre escolha. Por isso é preciso, antes de todas as coisas, que a cultura do jovem que se torna um homem seja implementada, e que tenha concluído os estudos; e, em segundo lugar, que se decida a cuidar

ele mesmo de sua subsistência, de modo que comece a tornar-se ativo para com os outros. A simples cultura não faz dele ainda um homem perfeitamente acabado; isso só vem a ser mediante o próprio cuidado inteligente de seus interesses temporais; assim como também os povos só aparecem na sua maioridade quando conseguiram não ser excluídos de tomar conta de seus interesses materiais e espirituais por um governo que se chama paternalista.

O homem adulto e totalmente à vontade em sua profissão. Ora, quando o homem passa para a vida prática, pode certamente ficar triste e indignado com a situação do mundo, e perder a esperança em sua melhora; mas apesar disso ele se instala dentro de relações objetivas, e vive na familiaridade com elas e com suas tarefas. Os objetos com que tem de se ocupar são, decerto, objetos singulares, mutáveis; em sua peculiaridade, mais ou menos novos. Mas ao mesmo tempo essas singularidades têm em si um universal, uma regra, algo conforme à sua lei. Ora, quanto mais tempo o homem é ativo em sua tarefa, tanto mais esse universal se lhe desprende de todas as particularidades. Desse modo chega a estar totalmente à vontade na sua profissão, a se familiarizar completamente com sua determinação. O essencial, em todos os objetos de sua tarefa, lhe é então totalmente óbvio; e só o individual, o inessencial pode por vezes conter algo de novo para ele. Mas justamente porque sua atividade se tornou tão completamente *ajustada* à sua tarefa, que já não encontra mais resistência alguma em seus objetos, justamente por esse perfeito "ser-formado" de sua atividade, *extingue-se* sua vitalidade; pois, ao mesmo tempo, com a oposição do sujeito e do objeto desaparece o interesse do primeiro pelo segundo. Assim, pela rotinização da vida espiritual, como também pelo embotamento da atividade de seu organismo físico, o homem se torna um *ancião*.

Vida e sabedoria do ancião. O ancião vive sem interesse determinado, porque renunciou à esperança de poder efetivar os ideais antes cultivados, e o futuro não lhe parece prometer nada de novo,

[pois] ele acredita, antes, já conhecer o universal, o essencial, de tudo o que eventualmente pode acontecer-lhe. Assim o sentido do ancião está somente voltado para esse universal e para o passado ao qual deve o conhecimento desse universal. Mas ao viver assim, à recordação do passado e do substancial, esquece o singular do presente e do arbitrário, por exemplo [esquece] os nomes, tanto como, inversamente, fixa em seu espírito os sábios ensinamentos da experiência e se tem por obrigado a fazer sermões aos mais jovens. No entanto, essa sabedoria – essa consciência perfeita da atividade subjetiva com o seu mundo – conduz de volta à infância, carente-de-oposições, não menos que a atividade de seu organismo físico, tornada rotina carente-de-processos, passa à negação abstrata da singularidade viva, passa à *morte*.

Limites da visada antropológica. Assim, o curso das idades da vida humana se conclui em uma totalidade, determinada pelo conceito, de mudanças que são produzidas pelo processo do gênero [em relação] com a singularidade. Como na descrição da diversidade das raças humanas, e na caracterização do espírito nacional também – para poder falar de uma maneira determinada no curso das idades da vida do indivíduo humano –, devemos antecipar o conhecimento do espírito concreto, que ainda não é considerado na antropologia, porque ele se insere naquele processo de desenvolvimento, e fazer uso desse conhecimento para a diferenciação dos diversos graus desse processo. (*Enciclopédia*, III, § 396, *Adendo*, pp. 74-81).

3.3. As forças do hábito

O hábito como "segunda natureza". As qualidades e mudanças *naturais* da idade, do sono e da vigília são imediatamente naturais [...]. O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: *natureza*, porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez posta pela alma, uma introjeção e uma penetração da corporeidade, que pertence às determinações-do-senti-

mento como tais, e às determinidades da representação enquanto corporificadas. (*Enciclopédia*, III, § 410, p. 169)

Libertação racional por meio do hábito. A determinação essencial é a *libertação*, que o homem por meio do hábito adquire, das sensações enquanto é afetado por elas. As diferentes formas de hábito podem ser determinadas assim. 1) A sensação *imediata*, enquanto negada, enquanto posta [como] indiferente. O *endurecimento* contra sensações exteriores (frio intenso, calor, fadiga dos membros etc., sabor agradável etc.) assim como o endurecimento da alma diante da desgraça são uma força, [fazendo] que, enquanto o frio intenso, a desgraça, são decerto sentidos pelo homem, tal impressão é rebaixada a uma exterioridade e imediatez: o ser *universal* da alma ali se conserva enquanto abstrato para si mesmo, e o sentimento-de-si como tal, a consciência, reflexão, [qualquer] outro fim e atividade, não estão mais mesclados com isso. 2) Indiferença para com a satisfação: os desejos, os impulsos são embotados pelo *hábito* de sua satisfação; é esta libertação racional em relação a esse hábitos [...]. 3) No hábito como *habilidade*, o ser abstrato da alma não deve ser apenas sustentado por si mesmo, mas também fazer-se valer como um fim subjetivo *na* corporeidade, que se lhe torne submissa e totalmente permeável. (*Enciclopédia*, III, § 410, pp. 169-170)

4. Luta e reconhecimento da autoconsciência[85]

§ 18

A autoconsciência é, primeiramente, sensível e concreta e é para si e para uma outra consciência como um tal objeto sensível e concreto.

§ 19

A autoconsciência tem um ser determinado em virtude de ser reconhecida por uma outra autoconsciência. Mas, enquanto está

[85] Nesta seção 4, a numeração dos parágrafos corresponde à da “Doutrina da consciência” de 1808/1809, publicados em *Propedêutica filosófica,* pp. 96-99.

imersa na matéria concreta, não é reconhecida como autoconsciência, pois a sua essência consiste em não ser diferente de si no seu distinto ser determinado, ou em ser Eu livre como objeto.

§ 20

O reconhecimento da autoconsciência consiste em que cada um é para o outro o mesmo que ele próprio é, sabe ser o mesmo para o outro e, assim, intui-se a si mesmo no que dele é diferente.

§ 21

A imediata comprovação e o reconhecimento da autoconsciência tem lugar graças ao combate de vida e morte em que cada um se manifesta como livre da existência sensível e assim intui o outro não como uma coisa existente, não como algo de estranho, mas intui-se nele a si.

§ 22

Esse natural reconhecer e ser-reconhecido, porém, é imediatamente evanescente, porque a prova, que eles a si proporcionam da negatividade da existência sensível, que é o Si-mesmo, só se leva a cabo pela sua secessão e representa a liberdade quanto ao ser determinado sensível, não a liberdade do mesmo.

§ 23

Cada qual é, sem dúvida, consciente de si, mas não do outro; por isso, a sua própria certeza de si não tem ainda verdade alguma; com efeito, a sua verdade seria apenas que o seu próprio ser-para-si se teria apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto se teria apresentado como esta pura certeza de si mesmo. Que cada um *em si*, por meio de sua ação própria e, de novo, por meio da ação do outro, leva a cabo a pura abstração, o ser-para-si – ação do outro e risco da sua própria vida. Devem

comprovar a certeza de si mesmos em si e nos outros. Cada um está fora de si, deve superar o seu ser-fora-de-si, a outra consciência multimodamente confusa, o seu ser-outro enquanto pura negação.

§ 26

Portanto, visto que o ser sensível pertence ao mesmo tempo essencialmente ao reconhecimento e se põe, antes de mais, a desigualdade de que para uma autoconsciência a sua existência sensível é o essencial, para a outra, porém, é o inessencial, surge assim daquela primeira conexão de duas autoconsciências a relação da dominação e da servidão, em que reside o início de uma libertação do Si-mesmo da sua sensibilidade interna.

5. Dominação e servidão[86]

§ 27

O senhor intui no servo o seu próprio ser-para-si, mas não inversamente; o servo tem em si a vontade do senhor e tem apenas na coisa o objeto em que ele pode alcançar a intuição de si mesmo.

Porque o servo tem nele um ser-para-si estranho, é como ser-para-si atividade em geral, isto é, um pôr de si mesmo mediante a superação objetal; mas porque é um ser-para-si estranho, em parte não são autodeterminações ou os seus próprios fins que ele traz à existência pela sua atividade, em parte são a produção de uma vontade comum.

§ 28

O senhor, a autoconsciência que não verificou em si a sua liberdade em relação à existência sensível, mas apenas na oposição ao outro, permanece uma vontade particular, confinada aos seus fins sensíveis. Intui a mesma ou o seu Si-mesmo no outro e é por

[86] Nesta seção 5, a numeração dos parágrafos corresponde à da "Doutrina da consciência" de 1808/1809, publicados em *Propedêutica filosófica,* pp. 99-100.

este reconhecido, mas não o reconhece; realizou-se uma vontade comum, mas nenhuma vontade universal.

§ 29

O servo tem nele um Si-mesmo estranho e é a sua vontade externa; o senhor religa-se com as coisas por meio desta sua vontade externa. Enquanto vontade que é para si, comporta-se perante elas como desejo consumidor; o servo, porém, como vontade que não é para si, comporta-se pelo contrário como quem trabalha e dá forma.

§ 30

O trabalho, segundo uma vontade estranha, é: a) abolição da própria particularidade da mesma; b) um processamento das coisas ou uma tal referência do Si-mesmo a elas, que se faz forma das coisas, recebe a objectualidade das mesmas e proporciona a si mesmo um tal ser determinado.

6. O espírito prático[87]

§ 173

O espírito prático não *tem* apenas ideias, mas *é* a própria Ideia viva. É o espírito que se determina a partir de si mesmo e proporciona realidade externa às suas determinações. É preciso distinguir o eu enquanto se põe como objeto, como objetividade, só teórica e idealmente, e também como se põe prática ou realmente.

§ 180

As determinações do espírito constituem as suas leis. Estas, porém, não são determinações externas ou naturais do mesmo; a sua *única* determinação, na qual se contêm *todas*, é a sua *liberdade*, que

[87] Nesta seção 6, a numeração dos parágrafos corresponde à da "Enciclopédia filosófica para a classe superior" de 1808, publicados em *Propedêutica filosófica*, pp. 72-77.

tanto é a forma como conteúdo da sua lei, a qual pode ser *jurídica*, *moral* ou *política*.

6.1. Direito

§ 181

O espírito, como essência livre, autoconsciente, é o eu igual a si mesmo, que na sua relação absolutamente negativa é, em primeiro lugar, eu exclusivo, singular essência livre ou *pessoa*.

§ 182

O *direito* é a relação dos homens enquanto são pessoas abstratas. *Ilegal* é a ação pela qual o homem não é respeitado como pessoa, ou que constitui uma interferência na esfera da sua liberdade. Esta relação, pois, segundo a sua determinação fundamental, é de natureza *negativa* e não pretende mostrar ao outro em rigor algo de positivo, mas apenas deixá-lo como pessoa.

§ 186

A esfera da minha liberdade compreende a minha personalidade e a relação de uma coisa com a mesma; quando esta esfera é violada por outro, isso pode acontecer ou só no sentido de que esta coisa, em virtude da qual a minha personalidade é reconhecida, não me pertence; ou então no sentido de que ela própria não é reconhecida, como acontece na ofensa mais violenta ao meu corpo e à minha vida.

§ 187

Na minha personalidade, o outro ofende imediatamente a sua própria. Nisso não faz algo de simplesmente individual contra mim, mas algo de universal. O que ele segundo o conceito fez contra si mesmo deve trazer-se à realidade efetiva. – Enquanto tal acontece por meio da própria pessoa lesada, é vingança; enquanto esta é

levada a cabo por meio de uma vontade universal e em nome da mesma, é o *castigo*.

6.2. Moralidade

§ 189

A moralidade encerra a proposição: "no teu agir, considera-te como essência livre"; ou acrescenta ao agir o momento da subjetividade, a saber, que 1) o subjetivo, enquanto disposição e intenção, corresponde ao que em si é mandamento, e que o que é dever não se faz por inclinação ou em virtude de qualquer dever heterogêneo, ou com vaidade de ser bom, mas por disposição de ânimo, porque é dever; 2) ela concerne assim ao homem, segundo a sua particularidade e não é meramente negativa, como o direito. Uma essência livre pode apenas deixar-se andar, mas ao homem particular pode demonstrar-se algo.

§ 191

As relações humanas necessárias de cada homem consigo mesmo consistem *a)* na *autoconservação*, pela qual o indivíduo submete e ajusta a si a natureza física externa; *b)* a partir de si enquanto sua própria natureza física deve criar a *independência* da sua natureza espiritual; *c)* deve submeter-se e ajustar-se à sua essência espiritual universal: *formação* (*Bildung*) em geral.

§ 192

A relação familiar é a unidade natural dos indivíduos. O vínculo desta sociedade natural é o amor e a confiança, o conhecimento da unidade primordial e do agir no sentido da mesma. Segundo sua determinação particular, cabem aos indivíduos que constituem essa sociedade direitos especiais; mas, se se afirmassem na forma de direitos, romper-se-ia o vínculo moral desta sociedade, em que cada um recebe essencialmente na disposição anímica do amor o que em si lhe é devido.

7. Deveres para consigo[88]

§ 41

Adendo. O homem é, por um lado, um ser natural. Como tal, comporta-se segundo o arbítrio e o acaso, como um ser instável, subjetivo. Não distingue o essencial do inessencial. Em segundo lugar, é um ser espiritual, racional. Nesta acepção, *não é* por natureza o que deve ser. O animal não precisa de cultura, pois é por natureza o que deve ser. É unicamente um ser natural. O homem, porém, deve levar à consonância os seus dois lados, harmonizar a sua singularidade com o seu lado racional, ou tornar predominante o último. O homem, por exemplo, não tem formação quando se abandona à sua ira e age cegamente segundo a sua paixão, porque então considera um dano ou uma ofensa como uma ofensa infinita e procura compensá-la sem medida e fim, por meio de uma ofensa a quem o ofendeu ou com outros objetos. – Não tem formação quem afirma um *interesse* que não lhe diz respeito algum ou no qual não pode influir com a sua atividade; porque racionalmente só pode transformar-se em interesse próprio aquilo que se leva a cabo com a própria atividade. – Além disso, quando o homem se torna *impaciente* perante os eventos do destino, faz do próprio interesse particular um afazer supremamente importante, como algo pelo qual os homens e as circunstâncias se deveriam regular.

§ 42

Pertence à cultura o sentido para o *objetivo* na sua *liberdade*. Consiste em que eu não busco no objeto o meu sujeito particular, mas considero e trato os objetos como são em si e para si, na sua peculiaridade livre, e me interesso por eles sem uma particular utilidade. – Semelhante interesse desinteressado reside no *estudo das ciências*, sobretudo quando se cultivam por si mesmas. O desejo de tirar utilidade dos objetos da natureza está ligado à sua destruição.

[88] Nesta seção 7, a numeração dos parágrafos corresponde à da “Doutrina do direito, dos deveres e da religião” de 1810, publicados em *Propedêutica filosófica,* pp. 310-315.

– Também o interesse pela beleza da arte é desinteressado. Ela representa as coisas na sua independência viva e subtrai-lhes a mesquinhez e a perturbação, que elas sofrem nas circunstâncias exteriores. – A *ação* objetiva consiste em que ela, 1) também segundo o seu lado indiferente, tem a forma do universal, sem arbítrio, mau humor e capricho, é liberta do particular, etc.; 2) segundo o seu lado interno, essencial, o objetivo, quando tem como seu fim a própria coisa verdadeira, é sem interesse egoísta.

§ 43

A formação *prática* implica que o homem, na satisfação das necessidades e impulsos naturais, demonstra a circunspecção e a moderação que reside nos limites da sua necessidade, a saber, da autoconservação. Ele deve 1) estar *fora* do natural, ser dele liberto; 2) pelo contrário, deve estar *imerso* na sua missão, o essencial; e, portanto, 3) não confinar a satisfação do elemento natural apenas aos limites da necessidade, mas ser também capaz de *sacrificar* a deveres mais altos.

§ 44

No tocante à *profissão* determinada, que aparece como um *destino*, é necessário em geral eliminar nela a forma de uma necessidade externa. Importa assumi-la com liberdade e com a mesma liberdade perseverar nela e levá-la à realização.

O homem, relativamente às circunstâncias externas do destino e de tudo o que ele em geral imediatamente *é*, deve comportar-se de modo a fazê-lo *seu*, de maneira a tirar a forma de um ser determinado externo. Não interessa em que estado externo o homem se encontra em virtude do destino, *se ele é autenticamente o que é*, ou seja, se cumpre todos os aspectos de sua profissão. A vocação para um estamento é uma substância multilateral. É como que uma matéria ou elemento que se deve elaborar em todas as direções, e assim

nada em si tem de estranho, de esquivo e hostil. Ao fazê-la para mim totalidade minha, sou nela livre. O homem está sobretudo *insatisfeito, quando não realiza a sua vocação*. Proporciona a si mesmo uma relação que ele não possui verdadeiramente como sua. Ao mesmo tempo pertence a esta condição. Não se pode dela libertar. Vive e age, pois, numa relação adversa consigo mesmo.

§ 45

A vocação é algo de universal e necessário e constitui um certo lado da convivência humana. É, portanto, uma *parte de toda a obra humana*. Quando o homem tem uma vocação, ingressa na participação e na colaboração no universal. Torna-se deste modo algo de objetivo. A profissão é, sem dúvida, uma esfera singular limitada, mas constitui no entanto um membro necessário do todo e é também em si mesma, por seu turno, um todo. Se o homem deve tornar-se algo, deve saber limitar-se, isto é, fazer da sua profissão uma coisa inteiramente sua. Não é então para ele um limite. Ele é, então, uno consigo mesmo, com a sua exterioridade, com a sua esfera. É um universal, um todo. – Quando o homem para si transforma em fim algo de *fútil*, isto é, de inessencial, de nulo, subjaz aí não o interesse numa coisa, mas na sua coisa. O fútil nada é de existente em si e para si, mas mantém-se apenas em virtude do sujeito. O homem vê-se aí apenas a si mesmo; por exemplo, pode haver uma *futilidade moral*, quando o homem em geral, no seu agir, é consciente da própria excelência e tem mais interesse em si do que na coisa. – O homem que cumpre fielmente afazeres menores mostra-se capaz dos maiores, porque mostrou *obediência*, uma renúncia aos seus desejos, inclinações e imaginações.

§ 46

Mediante a cultura intelectual e moral, o homem obtém a capacidade de cumprir os *deveres para com os outros*, deveres que po-

dem chamar-se *reais*, ao passo que, pelo contrário, os deveres que se referem à cultura são de natureza *mais formal*.

8. O sistema das carências[89]

A economia como sistema de satisfação reciprocamente mediada das carências. Há certas carências universais como comer, beber, vestir-se etc. e a maneira como elas são satisfeitas depende inteiramente de circunstâncias contingentes. O solo é aqui ou lá mais ou menos fértil, os anos são diversos no seu rendimento, um homem é diligente, outro preguiçoso; mas este pulular de arbítrios engendra a partir de si determinações universais, e isto que é aparentemente disperso e privado de pensamento é mantido por uma necessidade, que intervém de si mesma. Descobrir aí este elemento necessário é o objeto da Economia Política, uma ciência que honra o pensamento, porque ela encontra as leis para uma massa de contingências. É um espetáculo interessante observar como todas as conexões são, aqui, retroativas, como as esferas particulares se agrupam, têm influência sobre as outras e delas experimentam o seu fomento ou o seu impedimento. Este entrosamento, em que inicialmente não se acredita, porque tudo parece entregue ao arbítrio da singularidade, é especialmente notável e tem semelhança com o sistema planetário, que ao olho sempre mostra somente movimentos irregulares, mas cujas leis podem, contudo, ser conhecidas. (*Filosofia do direito*, § 189, *Adendo*, pp. 21-22)

8.1. As modalidades da carência e da satisfação

A satisfação das carências no homem e no animal. O animal é um ser particular, ele tem o seu instinto e os meios de satisfação delimitados e inultrapassáveis. Há insetos que estão ligados a determinadas

[89] Nesta seção 8, a numeração dos parágrafos e os intertítulos correspondem à tradução de Marcos Lutz Müller de "A sociedade civil-burguesa", segunda seção de "A eticidade", de *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito,* publicado pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, na coleção Textos Didáticos, n. 21, março de 1996.

plantas, outros animais que têm um círculo mais amplo, que podem viver em climas diversos; mas sempre intervém algo restrito face ao círculo que existe para o homem. A carência de habitação e vestuário, a necessidade de não deixar o alimento cru, mas de torná-lo adequado a si e de destruir a sua naturalidade imediata, faz com que a existência não seja ao homem tão cômoda quanto ao animal e que, como espírito, ela também não lhe deva ser tão cômoda. O entendimento, que apreende as diferenças, introduz a multiplicação nessas carências, e, enquanto o gosto e a utilidade tornam-se critérios de apreciação, as próprias carências são, também, por eles afetadas. No fim das contas, não é tanto aquilo de que se carece, mas é a opinião que tem de ser satisfeita, e é precisamente ao cultivo formador que cabe decompor o concreto nas suas particularizações. Na multiplicação das carências reside exatamente uma inibição do desejo, pois, quando os homens consomem muitas coisas, o ímpeto para uma delas, de que careciam, não é tão forte, e isso é um sinal de que a urgência não é tão imperiosa. (*Filosofia do direito*, § 190, *Adendo*, pp. 22-23)

Diferenciação e refinamento dos bens. Aquilo que os ingleses chamam *"comfortable"* é algo inteiramente inesgotável e que prossegue ao infinito, pois cada conforto mostra novamente o seu desconforto, e essas inovações não têm fim. Uma carência é, portanto, produzida não tanto por aqueles que a têm de modo imediato, quanto, muito mais, por aqueles que graças ao seu surgimento buscam um lucro. (*Filosofia do direito*, § 191, *Adendo*, p. 23)

O caráter social das carências, dos meios e modos da sua satisfação. As carências e os meios, como ser-aí real, tornam-se um *ser* para *outros*, por cujas carências e trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade das carências e dos meios, torna-se, também, uma determinação da relação recíproca dos indivíduos uns aos outros; essa universalidade como *ser reconhecido* é o momento que as converte, no seu isolamento e na

sua *abstração*, em carências, meios e maneiras de satisfação *concretas*, enquanto *sociais*.

Adendo. É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se nessa medida algo social; na maneira de vestir, na hora de comer reside uma certa conveniência, que se tem de aceitar, porque nessas coisas não vale a pena querer mostrar a sua maneira de ver, mas nisso o mais sensato é proceder como os outros. (*Filosofia do direito*, § 192, p. 24).

A moda e a exclusividade como causas de ulterior diferenciação. Esse momento [da universalidade] torna-se, assim, uma determinação finalista particular para os meios e por si e para a sua posse, assim como para a espécie e o modo de satisfação das carências. Ele contém, ademais, imediatamente, a exigência da *igualdade* com os outros neste campo; carecer dessa igualdade e tornar-se igual, a *imitação*, por um lado, bem como carecer da *particularidade*, aí igualmente presente, de se fazer valer por uma distinção, por outro, tornam-se, eles próprios, uma fonte efetivamente real da multiplicação das carências e da sua expansão. (*Filosofia do direito*, § 193, pp. 24-25)

8.2. As modalidades do trabalho

O trabalho como mediação entre as carências e os meios da satisfação das carências. A mediação que consiste em preparar e obter para as carências *particularizadas* meios adequados, igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, que especifica através dos mais variados processos o material imediatamente fornecido pela natureza para os múltiplos fins. Este dar forma confere, então, ao meio o valor e a sua conformidade ao fim, de sorte que o homem no seu consumo se relaciona precipuamente

a produções *humanas*, e o que ele consome são precisamente tais esforços. (*Filosofia do direito*, § 196, pp. 26-27)

A formação teórica e prática pelo trabalho. Em contato com a multiplicidade das determinações e dos objetos que despertam interesse desenvolve-se a *formação teórica*, que é não só uma multiplicidade de representações e conhecimentos, mas, também, uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação a outra, o captar relações intrincadas e universais etc., – a formação do entendimento em geral, por conseguinte, também, a da linguagem. – A *formação prática* pelo trabalho consiste na carência autogeradora da *ocupação* em geral e no hábito *da mesma*, depois, na *restrição do seu fazer*, em parte segundo a natureza do material, em parte, sobretudo, segundo o arbítrio dos outros, e num hábito de atividade *objetiva* e de habilidades *universalmente válidas*, o qual se adquire por essa disciplina.

Adendo. O bárbaro diferencia-se do homem cultivado por ficar ruminando às tontas no seu embotamento, pois a formação prática consiste, precisamente, no hábito e no carecer de uma ocupação. O inábil produz sempre algo diferente do que ele quer, porque ele não é senhor do seu fazer, ao passo que pode ser chamado hábil o trabalhador que produz a coisa como ela deve ser e que no seu fazer subjetivo não encontra nada de esquivo face ao fim. (*Filosofia do direito*, § 197, p. 27)

A dependência recíproca dos homens na sociedade industrial determinada pela divisão do trabalho. O universal e objetivo no trabalho reside, porém, na abstração, que efetua a especificação dos meios e das carências e, precisamente com isso, especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. Pela divisão tornar-se mais simples o trabalho do singular e graças a isso torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato bem como o conjunto das suas produções. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completa até torná-la uma necessidade total a *dependência* e a *relação recí-*

proca entre homens em vista da satisfação das demais carências. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e a *máquina* possa entrar em seu lugar. (*Filosofia do direito*, § 198, p 28)

8.3. A riqueza patrimonial

A participação no produto social. Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências o *egoísmo subjetivo* se inverte na *contribuição para a satisfação das carências de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal como movimento dialético, de modo que, ao mesmo tempo em que cada um adquire, produz e frui por si, justamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais. Esta necessidade, que reside no omnímodo entrelaçamento da dependência de todos, é, doravante, para cada um a *riqueza patrimonial universal*, *permanente*, que contém para cada um a possibilidade de nele participar pela sua formação e habilidade, a fim de estar assegurado em sua subsistência, – assim como isso que foi adquirido pela mediação do seu trabalho conserva e aumenta a riqueza patrimonial universal. (*Filosofia do direito*, § 199, pp. 28-29)

A desigualdade social: capital e trabalho. Mas a *possibilidade de participação* na riqueza patrimonial universal, a riqueza patrimonial *particular*, está *condicionada*, em parte por uma base [patrimonial] própria imediata (capital), em parte pela habilidade que, por sua vez, está ela própria condicionada novamente pela riqueza patrimonial particular, em seguida, porém, pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade no desenvolvimento* das disposições naturais, corporais, e espirituais, *já por si desiguais* – uma diversidade que, nesta esfera da particularidade, se salienta em todas as direções e em todos os níveis e que, junto com a contingência e o arbítrio restantes, tem por consequência necessária a *desigualdade da riqueza patrimonial e das habilidades* dos indivíduos. (*Filosofia do direito*, § 200, p. 29)

A luta pela existência como resto do estado de natureza (hobbesiano) e a exigência (moral) de igualdade social. Contrapor o direito objetivo *da particularidade* do espírito contido na Ideia, o qual na sociedade civil-burguesa não só não suprime a desigualdade dos homens posta pela natureza – que é o elemento da desigualdade –, mas a produz a partir do espírito e a eleva a uma desigualdade da habilidade, da riqueza patrimonial e mesmo da formação intelectual e moral, contrapor esse direito a exigência de igualdade é próprio do entendimento vazio, que toma esse *abstractum* e esse *dever-ser* seus pelo real e racional. Essa esfera da particularidade, que se imagina ser o universal, guarda dentro de si nessa identidade somente relativa com esse universal, tanto a particularidade natural, quanto a particularidade arbitrária, por conseguinte, o resto do estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema das carências e no seu movimento que articula esse sistema num todo orgânico de diferenças. (*Filosofia do direito*, § 200, pp. 29-30)

8.4. Os estamentos

Os estamentos como sistemas particulares de carências e trabalhos. Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrecruzamento igualmente infinito na produção e na troca recíproca *reúnem-se* graças à universalidade ínsita no seu conteúdo e *diferenciam-se* em *massas universais*, de sorte que essa conexão toda se desenvolve resultando em *sistemas particulares* de carências, de meios e de trabalhos correspondentes, de espécies e modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos –, em diferenças dos *estamentos*.

Adendo. A espécie e o modo de participação na riqueza patrimonial universal é deixado à particularidade de cada indivíduo, mas a diversificação geral da sociedade civil-burguesa em sistemas particulares é algo necessário. Se a primeira base do estado é a família, a segunda são os estamentos. Esta é tão impor-

tante, porque as pessoas privadas, embora egoístas, têm a necessidade de se voltarem para os outros. Aqui está, portanto, a raiz graças à qual o egoísmo se liga ao universal, ao estado, cujo cuidado tem de ser o de que esta conexão seja sólida e firme. (*Filosofia do direito*, § 201, p. 30)

O princípio da livre escolha da profissão. Por um lado, o *estamento*, como particularidade que se tornou objetiva, divide-se, segundo o conceito em suas diferenças universais. Por outro lado, porém, a que estamento particular o *indivíduo* pertence, sobre isso têm influência as disposições naturais, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*, que se dá nessa esfera o seu direito, o seu mérito e a sua honra, de modo que o que nela acontece por *necessidade interna*, ao mesmo tempo é *mediado pelo arbítrio*, e tem para a consciência subjetiva a figura de uma obra de sua vontade. (*Filosofia do direito*, § 206, p. 34)

A livre escolha da profissão como princípio do mundo moderno. Também a esse respeito se destaca a diferença entre vida política do Oriente e do Ocidente, e entre o mundo antigo e o mundo moderno. A divisão do todo em estamentos se engendra no Oriente e no mundo antigo, na verdade, *objetivamente por si mesma*, porque ela é racional em si; mas o princípio da particularidade subjetiva não contém aí, simultaneamente, o seu direito, já que, por exemplo, a repartição dos indivíduos em estados está entregue aos governantes, como no estado *platônico* (*De Republica III* [415], p. 320, ed. Bip. T. VI), ou ao mero nascimento, como nas *castas hindus*. Dessa maneira, não sendo assumida na organização do todo e não sendo reconciliada nele, a particularidade subjetiva, porque ela igualmente sobressai como momento essencial, como algo hostil, mostra-se, por essa razão, como corrupção da ordem social, seja subvertendo-a, como [ocorreu] nos estados gregos e na república romana, seja, se essa ordem se mantém por deter o poder ou, porventura, pela autoridade religiosa, como corrupção interna ou completa degradação, tal como foi o caso, de

certa maneira, dos *Lacedemônios*, e, agora, o é, da maneira mais completa, dos *hindus*. (*Filosofia do direito*, § 206, pp. 34-35)

A liberdade na sociedade civil-burguesa. Mantida, porém, pela ordem objetiva, em conformidade com ela e, ao mesmo tempo, no seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a animação da sociedade civil-burguesa, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra. O reconhecimento e o direito de que aquilo que na sociedade civil-burguesa e no estado é necessário pela razão simultaneamente aconteça pela *mediação do arbítrio* é uma determinação mais precisa daquilo que, nomeadamente na representação geral, chama-se *liberdade*. (*Filosofia do direito*, § 206, p. 35)

A retidão e a honra ligadas ao estamento: a realização efetiva da moralidade abstrata. O indivíduo se dá realidade objetiva somente entrando no ser-aí em geral, por conseguinte, na *particularidade determinada*, e com isso, restringindo-se *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* da carência. A disposição de espírito ética nesse sistema é, por isso, a *retidão* e a *honra* ligada ao estamento, é fazer de si e por determinação própria, por sua atividade, diligência e habilidade, membro de um dos momentos da sociedade civil-burguesa e manter-se como tal e prover para si somente por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* na sua representação e na representação dos outros somente por essa mediação. – A *moralidade* tem a sua posição própria nessa esfera em que dominam a reflexão sobre o seu fazer, o fim das carências particulares e do bem-próprio e em que a contingência na satisfação dessas carências torna dever uma ajuda também contingente e singular. (*Filosofia do direito*, § 207, p. 36)

A necessidade de restringir-se. O fato de o indivíduo recalcitrar num primeiro momento (isto é, particularmente na juventude) contra a representação de ter de decidir-se por um estamento particular, e encarar isso como uma restrição da sua determinação universal e como uma necessidade meramente *exterior*, repousa sobre o pensamento abstrato, que se detém no universal e, por

isso, no inefetivo e não reconhece que o conceito em geral, *para ser-aí*, entra na diferença entre o conceito e a sua realidade e, portanto, na determinidade e na particularidade, e que só com isso o indivíduo pode ganhar realidade efetiva e objetividade ética.

Adendo. Quando dizemos que o homem tem de ser *alguma coisa*, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois essa alguma coisa quer dizer que ele, então é algo de substancial. Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade efetivamente real. Por outro lado, o singular na sua particularidade pode tomar-se pelo universal e presumir erradamente, que se ele se inserisse num estamento, ele se entregaria ao inferior. Essa é a falsa representação, segundo a qual, quando algo obtém um ser-aí que lhe é necessário, graças a isso se restringe e abdica de si. (*Filosofia do direito*, § 207, pp. 36-37).

9. Estado

9.1. Na filosofia do direito

O estado como o verdadeiro fundamento da família e da sociedade civil-burguesa. A cidade e o campo – aquela, a sede da industriosidade burguesa, da reflexão que se absorve e consuma dentro de si e que se singulariza, este, a sede da eticidade que assenta na natureza –, os indivíduos que medeiam a sua autoconservação na relação às outras pessoas jurídicas e a família constituem os dois momentos, em princípio ainda ideais, a partir dos quais *procede* como o ser verdadeiro *fundamento* o estado. (*Filosofia do direito*, § 256, p. 86)

A demonstração científica do estado. Esse desenvolvimento da eticidade imediata através da cisão da sociedade civil-burguesa até o estado, que se mostra como o verdadeiro fundamento de ambas e que é somente esse desenvolvimento, é a demonstração científica do conceito do estado. (*Filosofia do direito*, 256, p. 86)

O estado como o que na realidade efetiva é primeiro. Porque no andamento do conceito científico do estado aparece como *resultado*,

ao demonstrar-se como o *verdadeiro* fundamento, *segue-se que essa mediação* [através da sociedade civil-burguesa] e essa aparência [do estado como resultado] igualmente se *suprimem* e *erguem* à *imediatez*. Por isso, na realidade efetiva, o *estado* em geral é, muito mais, o que é *primeiro*, sendo que somente no seu interior a família, pela primeira vez, plenamente se forma e transforma em sociedade civil-burguesa, e é a própria Ideia do estado que se divide nesses momentos; no desenvolvimento da sociedade civil-burguesa a substância ética adquire a sua forma *infinita*, que contém dentro de si os dois momentos seguintes: 1) o da *diferenciação* infinita até o *ser-dentro-de-si* sendo-por-si-mesmo da autoconsciência; e 2) o da forma da *universalidade*, que está no cultivo, a forma do *pensamento*, pelo que o espírito, em *leis* e *instituições*, a sua vontade *pensada*, torna-se objetivo e efetivamente real como totalidade orgânica. (*Filosofia do direito*, § 256, pp. 86-87)

9.2. Na enciclopédia das ciências filosóficas

§ 535

O estado é a substância ética *consciente-de-si*, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo, mediante o segundo princípio, do querer que-sabe e por si mesmo atua, recebe a *forma* de universalidade [que é] *sabida*; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional.

§ 536

O estado é 1) primeiro, sua configuração interior enquanto desenvolvimento que se refere a si mesmo: o *Direito político interno, ou a Constituição*; 2) é [um] indivíduo particular, e assim em relação com outros indivíduos particulares, o *direito político exter-*

no; 3) mas esses indivíduos particulares são apenas momentos no desenvolvimento da ideia universal do espírito em sua efetividade: [é] a *história mundial*.

1º) – Direito político interno

§ 539

Adendo. Liberdade e *igualdade* são as categorias simples nas quais com frequência se resumiu o que deveria constituir a determinação fundamental, o fim último e o resultado da Constituição. Tanto isso é verdade, tanto mais há o defeito de serem essas determinações, antes de tudo, totalmente abstratas: fixadas nessa forma da abstração, são elas que não deixam de realizar-se ou que estorvam o concreto, isto é, uma *Constituição* ou governo em geral. Com o estado, entra em cena [a] desigualdade: a diferença entre poderes governantes e os governados, as autoridades, as magistraturas, presidências etc. o princípio consequente da igualdade rejeita todas as diferenças, e assim não deixa subsistir nenhuma espécie de ordenamento estatal. Essas determinações, sem dúvida, são as bases dessa esfera; mas, enquanto são as mais abstratas, são também as mais superficiais, e justamente por isso, facilmente, as determinações mais correntes: interessa, pois, considerá-las ainda um pouco mais de perto. Antes de tudo, no que toca à *igualdade*, a proposição corrente de que "*todos os homens são iguais por natureza*" encerra o mal-entendido de confundir o natural com o conceito; deve-se dizer que por *natureza* os homens são, antes, somente *desiguais*. Mas o *conceito* da liberdade – como inicialmente, sem outra determinação ou desenvolvimento, existe enquanto tal – é a subjetividade abstrata, como *pessoa* que é capaz de propriedade; essa única determinação abstrata da personalidade constitui a *igualdade* efetiva dos homens. Mas que essa igualdade esteja presente, que seja o *homem* – e não somente *alguns* homens como na Grécia, Roma etc. –, que se reconheça como pessoa, e faça valer legalmente, eis algo que é tão

pouco de *natureza*, que antes é só produto e resultado da consciência e da universalidade e avanço cultural dessa consciência. Que os cidadãos "*são iguais perante a lei*" [isto] encerra uma alta verdade; mas que, assim expressa, é uma tautologia; pois por ela só se exprime o estado *legal* em geral: que as leis imperam. Mas, no que diz respeito ao concreto, os cidadãos, fora da personalidade, só são iguais diante da lei no que, aliás, são iguais *fora da lei*. Somente a *igualdade, presente aliás casualmente*, de qualquer maneira que seja, da riqueza, da idade, da força física, do talento, da habilidade etc., ou ainda dos crimes etc., pode e deve, no concreto, fazer capaz de um igual tratamento perante a lei, com referência aos impostos, deveres militares, acesso aos empregos públicos etc., à sanção penal etc. As leis mesmas, exceto no que concerne àquele estreito círculo da personalidade, pressupõem situações desiguais, e determinam as competências e os direitos desiguais que daí resultam.

No que toca à *liberdade*, ela é tomada mais precisamente, de um lado, no sentido *negativo* em oposição ao arbítrio alheio e ao tratamento fora-de-lei; de outro lado, no sentido *afirmativo* da liberdade *subjetiva*. Mas é dada uma grande latitude a essa liberdade, tanto para o próprio arbítrio e atividade em vista a seus fins particulares, quanto no que se refere à reivindicação do discernimento próprio, e da operosidade e participação nos negócios universais. Outrora, os direitos legalmente determinados, tanto privados como públicos, de uma nação, cidade etc., chamavam-se "suas *liberdades*". De fato, toda lei verdadeira é uma liberdade, pois ela contém uma determinação racional do espírito objetivo; portanto, um conteúdo da liberdade. Ao contrário, nada se tornou mais corrente do que a representação de que cada um deveria *limitar* sua liberdade em relação à liberdade dos outros; e de que o *estado* seria a condição dessa limitação recíproca, e as leis seriam as limitações. Em tais representações, a liberdade só é apreendida como bel-prazer e arbítrio contingentes.

Foi também dito que os povos modernos só eram capazes da igualdade, ou que eram mais capazes dela que da liberdade, e isso, na verdade, por nenhuma outra razão a não ser porque, tratando-se de uma determinação admitida da liberdade (principalmente da participação de todos nos negócios e ações do estado), não se poderia contudo consegui-la na efetividade, enquanto ela é mais racional e ao mesmo tempo mais poderosa que as pressuposições abstratas. É preciso dizer, ao contrário, que justamente o mais alto desenvolvimento e aprimoramento dos estados modernos produz na efetividade a suprema *desigualdade* concreta dos indivíduos; e, em contrapartida, por meio da racionalidade mais profunda das leis e da consolidação da legalidade, realiza uma liberdade tanto maior e mais fundamentada, e pode permiti-la e tolerá-la. Já a diferenciação superficial que reside nas palavras "liberdade" e "igualdade" sugere que a primeira tende à desigualdade; mas, inversamente, os conceitos correntes da liberdade contudo só reconduzem à igualdade. Porém, quanto mais ganha firmeza a liberdade, como segurança da propriedade, como possibilidade de desenvolver e de fazer valer seus talentos e boas qualidades pessoais etc., tanto mais ela aparece como algo que *se entende por si mesmo*; a consciência e a apreciação da liberdade voltam-se então, sobretudo, para o seu sentido *subjetivo*. No entanto, a liberdade da atividade que se tenta por todos os lados, que se distribui a seu bel-prazer entre interesses espirituais universais e pessoais, a independência da particularidade individual e também a liberdade interior em que o sujeito tem princípios, discernimento e convicção próprios, e por isso obtém autonomia moral – essa mesma liberdade encerra, de um lado para si, o extremo aprimoramento da particularidade daquilo em que os homens são desiguais, e se tornam mais desiguais ainda por essa formação; por outra parte, [essa liberdade subjetiva] somente cresce sob a condição daquela liberdade objetiva e só existe e pode crescer até essa altura nos estados modernos. Se com esse aprimoramento da parti-

cularidade, a multidão das necessidades e a dificuldade de satisfazê-las, o raciocinar e o saber-mais e sua vaidade insatisfeita, crescem de modo indefinível, isso pertence à particularidade abandonada [a si mesma], e fica a seu critério engendrar em sua esfera todas as combinações possíveis e acomodar-se com elas. Na verdade, essa esfera é então, ao mesmo tempo, o campo das limitações, porque a liberdade está presa na naturalidade, no bel-prazer e no arbítrio, e assim tem de se limitar; e isso também segundo a naturalidade, o bel-prazer e o arbítrio dos outros, mas, principalmente e essencialmente, segundo a liberdade racional.

Mas no que concerne à liberdade *política* – quer dizer, no sentido de uma participação formal, por parte da vontade e da operosidade também daqueles indivíduos que fazem dos fins e negócios particulares da sociedade civil sua destinação principal, nos assuntos públicos do estado – tornou-se, em parte, usual nomear Constituição somente o lado do estado que concerne a uma tal participação daqueles indivíduos nos assuntos universais, e considerar um estado em que isso não ocorre formalmente, como um estado sem Constituição. Quanto a essa significação, deve-se antes de tudo dizer somente que por Constituição deve-se entender a determinação dos direitos, isto é, das *liberdades* em geral, e a organização de sua efetivação; e que a liberdade política só pode, em todo caso, formar uma parte dela.

§ 541

A totalidade viva, a conservação, isto é, a produção constante do estado em geral e de sua Constituição, é o *Governo*. A organização necessária naturalmente é o nascimento da *família* e dos *estamentos* da sociedade civil. O governo é a parte *universal* da Constituição, isto é, a parte que tem por fim intencional a conservação dessas partes, mas ao mesmo tempo apreende e põe em atividade os fins universais do todo, que estão acima da determinação da família e

a da sociedade civil. A organização do Governo é igualmente sua diferenciação em poderes, tais como suas peculiaridades são determinadas pelo conceito, mas que se compenetram, na subjetividade do conceito, em uma unidade *efetiva*.

Adendo. Como as categorias do conceito que primeiro [se apresentam] são as da *universalidade* e da *singularidade*, e sua relação é a da *subsunção* da singularidade sob a universalidade, assim aconteceu que no estado, poder *legislativo* e poder *executivo* tenham sido diferenciados, mas de tal modo que o poder legislativo existisse para si como absolutamente supremo, e o poder executivo, por sua vez, se dividisse em poder *governamental* ou administrativo, e em poder *judiciário*, conforme a aplicação das leis [se fizesse] em assuntos universais ou em assuntos privados. Considerou-se como relação essencial a *divisão* desses poderes no sentido de sua independência recíproca na existência, porém com a conexão mencionada da subsunção dos poderes do singular sob o poder do universal. Não se pode desconhecer, nessas determinações, os elementos do conceito; mas eles estão ligados pelo entendimento em uma relação irracional em lugar do "concluir-se-consigo-mesmo" do espírito vivo. Que os assuntos dos interesses universais do estado em sua diferença necessária, também se organizem *separados uns dos outros*, tal divisão é um momento absoluto da profundeza e da efetividade da liberdade; pois ela só tem profundez na medida em que desenvolveu suas diferenças e chegou à sua existência. Mas fazer da função legislativa (e ainda mais com a representação de que um certo momento seriam a fazer primeiro uma Constituição e leis fundamentais, em uma situação em que se coloca um desenvolvimento já presente nas diferenças) um poder autônomo – e na verdade o *primeiro* poder – com a determinação mais estrita de que todos participem dele, e fazer o governo dependente do mesmo, simplesmente executante, isso pressupõe a falta do conhecimento de que a ideia verdadeira, e por isso a efetividade viva e espiritual é o

conceito concluindo-se consigo mesmo, e assim, e a *subjetividade* que nela contém a universalidade como apenas um de seus momentos. A individualidade é a *primeira* e a suprema *determinação que-prevalece* na organização do estado. Só pelo poder governamental e porque em si abarca as funções particulares, a que também pertence a função, que é ela mesma particular, *para si abstrata*, da legislação, [é que] o estado é *uno*. Tão essencial quanto verdadeira, em toda a parte e unicamente, é a relação racional do lógico ante a relação exterior do entendimento, que só chega ao subsumir do singular e do universal sob o particular. O que desorganiza a unidade do lógico, racional, desorganiza também a efetividade.

§ 542

Adendo. A reunião de todos os poderes estatais concretos em *uma* só existência como no estado patriarcal; ou, como na Constituição democrática, da participação de todos em todos os assuntos, contradiz, para si, o princípio da *divisão* dos poderes, isto é, a liberdade desenvolvida dos momentos da ideia. Mas, igualmente, a divisão dos momentos, seu aprimoramento prosseguido até a totalidade livre, devem ser reconduzidos a uma *unidade ideal*, isto é, *à subjetividade*. A diferenciação cultivada, a realização da ideia, contém essencialmente que essa subjetividade seja desenvolvida em existência *efetiva* como momento real, e essa *efetividade* é unicamente [a] individualidade do monarca, a subjetividade, presente em *uma* só pessoa do decidir último, abstrato. A todas aquelas formas de um querer *coletivo*, que deve provir, e ser computado da atomística das vontades singulares, democraticamente ou aristocraticamente, adere a inefetividade de algo *abstrato*. O que só importa são as duas determinações – necessidade de um *momento-do-Conceito* e a forma de sua *efetividade*. Verdadeiramente, só a natureza do conceito especulativo pode fazer-se entender a respeito disso. Aquela subjetividade, enquanto é o momento do decidir abstrato em geral, de

um lado, avança até a determinação de que o nome do monarca apareça como o laço exterior e a sanção sob que em geral tudo se faz no governo; de outro lado, já que tem nela, enquanto relação simples a si, a determinação da *imediatez* e, por isso, da *natureza*, assim a determinação dos indivíduos para a dignidade do poder principesco é fixada pela *hereditariedade*.

§ 543

No poder governamental *particular*, por uma parte se evidenciam a *divisão* da função estatal em seus ramos aliás determinados – o poder legislativo, a administração da justiça ou o judiciário, o poder administrativo e de polícia etc.; e com isso, a *repartição* desses poderes em autoridades particulares que, destinadas nas leis para suas funções, para isso e por isso tanto possuem independência de sua atuação, quanto ao mesmo tempo estão sob fiscalização superior; por outra parte, entra em cena com a participação de *muitos* na função estatal: esses, em conjunto, constituem o estamento universal, na medida em que fazem que a determinação essencial de sua vida particular seja uma ocupação com os fins universais, da qual, para se poder participar individualmente, a outra condição é a preparação e a habilidade.

§ 544

A autoridade estamental imposta em uma participação de todos os que pertencem à sociedade civil em geral, e nessa medida são pessoas privadas, no poder governamental, e na verdade na legislação, isto é: no *universal* dos interesses que não concernem ao intervir e ao atuar do estado enquanto indivíduo (como a guerra e a paz) e por isso não pertencem exclusivamente à natureza do poder do príncipe. Em virtude dessa participação, a liberdade e a imaginação subjetivas, e sua opinião universal, mostram-se em uma eficiência existente e gozam da satisfação de valer alguma coisa.

Adendo. A classificação das constituições em *democracia, aristocracia, monarquia* indica ainda sempre, da maneira mais determinada, sua diferença em relação ao poder do estado. Devem ao mesmo tempo ser vistas como configurações necessárias

§ 545

O estado tem o lado, enfim, de ser a efetividade imediata de um povo *singular* e *naturalmente* determinado. Enquanto ele é indivíduo singular, ele é *exclusivo* em relação aos *outros* indivíduos da mesma espécie. No seu *relacionamento*, de uns com os outros, tem lugar o arbitrário e a contingência, porque o *universal* do direito, em razão da totalidade autônoma dessas pessoas, somente *deve* ser entre elas, não é *efetivo*. Essa independência faz do conflito entre elas uma relação de violência, um *estado* de *guerra*, para o qual a situação universal se determina em vista do fim particular da conservação da autonomia do estado perante os outros, em um *estado* de *bravura*.

§ 546

Essa situação mostra a substância do estado, em sua individualidade que avança rumo à negatividade abstrata, como a potência em que a autonomia particular dos Singulares e a situação de seu ser-imerso no ser-aí exterior da posse, e na vida natural, se sente como algo *nulo*. A substância do estado mediatiza a conservação da substância universal pelo sacrifício (que ocorre em sua disposição) desse ser-aí natural e particular [sacrifício que consiste] em tornar vão o que é vão.

2º) O direito político externo

§ 547

Pelo estado de guerra, põe-se em jogo a autonomia dos estados, e segundo um lado se efetua o reconhecimento recíproco das livres individualidades dos povos, e pelos *acordos de paz*, que devem durar eternamente, fixam-se tanto esse reconhecimento universal,

quanto as autorizações particulares que os povos se dão uns aos outros. O *direito político externo* repousa, de uma parte, nesses tratados positivos, mas nessa medida contém só direitos a que falta verdadeira efetividade; de outra parte, [repousa] sobre o que se chama *direito das gentes*, cujo princípio universal é o *ser-reconhecido* pressuposto dos estados, e portanto limita suas ações – que de outro modo seriam ilimitadas – umas em relação às outras, de forma que fique a possibilidade da paz; [direito] que também distingue do estado os indivíduos enquanto pessoas privadas, e que de modo geral repousa nos costumes [*ethos*].

3º) A história mundial

§ 548

O Espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo, e [porque] sua liberdade é enquanto natureza, tem segundo esse lado natural o momento de uma determinidade geográfica e climática. Ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si. Enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo *tribunal do mundo*.

§ 549

Esse movimento é a via da libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo nele se cumpre, [pelo qual] o espírito que primeiro só é essente *em si*, se eleva à consciência e à consciência-de-si, e assim à revelação e à efetividade de sua essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo, o espírito exteriormente *universal*, o *espírito-do-mundo*. Enquanto esse desenvolvimento é no tempo e no ser-aí, e por isso, enquanto his-

tória, seus momentos e graus singulares são os espíritos-dos-povos; cada um, como espírito singular e natural em uma determinidade qualitativa, é determinado para ocupar somente *um grau*, e para só cumprir *uma* tarefa do ato total.

§ 550

Essa libertação do espírito, em que procede a alcançar-se a si mesmo e a efetivar sua verdade, e a tarefa [de desempenhar-se] disso são o *direito* supremo e absoluto. A consciência-de-si de um povo particular é portadora do grau de desenvolvimento desta vez [alcançado] pelo espírito universal em seu ser-aí, e a efetividade objetiva em que ele coloca sua vontade. Perante essa vontade absoluta, a vontade dos outros espíritos-dos-povos particulares e sem-direito; aquele povo é o que domina o mundo; mas, igualmente, o espírito progride para além de sua propriedade cada vez, como além de um grau particular, e o abandona então à sua sorte e [ao seu] tribunal.

§ 551

Enquanto tal tarefa de [produzir] efetividade aparece como ação, e por isso como uma obra de *Singulares*, estes, em vista do conteúdo substancial de seu trabalho, são *instrumentos*, e sua subjetividade que é para eles [o] peculiar é a forma vazia da atividade. O que, portanto, obtiveram para si mesmos, mediante a parte individual que tomaram na tarefa substancial preparada e determinada sem depender deles, é uma universalidade formal de representação subjetiva: a *glória*, que é sua remuneração.

§ 552

O espírito-do-povo encerra uma necessidade-de-natureza, e está em um ser-aí exterior; a substância ética infinita em si é uma substância ética particular e limitada para si, e seu lado subjetivo é

afetado de contingência: costume inconsciente, consciência do seu conteúdo como de um conteúdo presente no tempo, e em relação contra uma natureza e um mundo exteriores. Mas, na eticidade, é o espírito *pensante* que suprassume em si mesmo a finitude que possui enquanto espírito-de-um-povo em seu estado, e nos interesses temporais deste, no sistema das leis e dos costumes, e que se eleva ao saber de si em sua essencialidade – saber que no entanto tem ele mesmo a limitação do espírito-do-povo. Mas o espírito pensante da história do mundo, enquanto ao mesmo tempo despe aquelas limitações dos espíritos-dos-povos particulares, e sua própria mundanidade, apreende sua universalidade concreta e se eleva ao *saber do espírito absoluto*, como [saber] da verdade eternamente efetiva, em que a razão que-sabe é livre para si mesma, e a necessidade e a história são só para servir a revelação desse espírito, e vasos de sua glória.

10. História

10.1. O curso da história do mundo

A história do mundo em geral é o desenvolvimento do espírito no *tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da ideia no *espaço*.

Quadro geral de transformações e atuações. Quando lançamos um olhar na história do mundo de maneira geral, vemos um enorme quadro de transformações e atuações, uma infinidade de povos, estados e indivíduos diversificados, em contínua sucessão. Tudo aquilo que pode entrar e interessar à mente do homem, todo o sentimento de bondade, beleza ou grandiosidade entra em jogo. Por toda a parte são adotados e perseguidos objetivos que reconhecemos, cuja realização desejamos – temos expectativas e receios por eles. Em todos estes acontecimentos e mutações vemos a atividade humana e o sofrimento predominando, por toda a parte existe algo que nos pertence, por toda a parte há algo que nos leva

a tomar partido a favor ou contra. Às vezes somos atraídos pela beleza, a liberdade e a riqueza, outras vezes pela energia, através dos quais até o vício se torna interessante. Em outros momentos vemos a imensa massa de um interesse universal movimentar-se pesadamente para diante, apenas para ser abandonada e pulverizada por uma complexidade infinita de circunstâncias insignificantes. Vemos novamente então os resultados diminutos de gigantescos gastos de forças ou imensos resultados de causas aparentemente mínimas. Por toda a parte, a mais variegada multidão de acontecimentos nos atrai para o seu círculo – quando desaparece, outro rapidamente toma o seu lugar. (*A razão na história*, pp. 123-124)

A categoria da mutação e uma meditação sobre as ruínas. Esta incessante sucessão de indivíduos e povos existindo por algum tempo e desaparecendo em seguida nos apresenta um pensamento universal, uma categoria: a da *mutação*, em geral. Para compreender essa mutação em seu lado negativo, temos apenas de olhar para as ruínas do esplendor passado. Que viajante não se emocionou com as ruínas de Cartago, Palmira, Persépolis ou Roma, entristecendo-se ao pensamento de uma vida florescente e cheia de energia agora encerrada? Essa tristeza não reside em uma perda pessoal e na efemeridade dos próprios objetivos, é uma tristeza desinteressada pelo fim de uma vida humana esplêndida e muito desenvolvida. Mas passamos a um outro pensamento da mesma forma associado intimamente à ideia de mutação, o fato positivo de que a ruína também é ao mesmo tempo o surgimento de uma vida nova, de que da vida surge a morte e da morte, a vida. Este é um grande pensamento que os orientais compreenderam plenamente e que é o mais elevado pensamento de sua metafísica. Na ideia da migração das almas ela se refere aos indivíduos. Em sua imagem talvez mais conhecida a Fênix está relacionada a toda a vida natural, eternamente preparando a sua pira e se consumindo de maneira a que de suas cinzas surja sempre a vida nova e rejuvenescida. Mas este quadro é asiático e não ociden-

tal. O espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas surge glorificado, transfigurado, num espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência – mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo. (*A razão na história*, p. 124)

O teor das transformações: autoaperfeiçoamento do espírito. Devemos então refletir sobre o espírito neste aspecto. Suas transformações não são simples transições rejuvenescedoras, retornos à mesma forma. Elas são aperfeiçoamentos de si mesmo, através dos quais multiplica o material para seus esforços. Assim, ele experimenta muitas dimensões e várias direções, desenvolvendo e exercitando-se, satisfazendo a si mesmo incansavelmente. Cada uma de suas criações, que já o satisfizeram, apresenta um novo material, um novo desafio para um aperfeiçoamento maior. O pensamento abstrato da simples mutação dá lugar ao pensamento do espírito que se manifesta, se desenvolve e aperfeiçoa suas forças em todas as direções que sua natureza multiforme pode seguir. (*A razão na história*, pp. 124-125)

Trabalho do espírito. A própria essência do espírito é a *ação*. Ele se torna o que essencialmente é – ele é o seu produto, o seu próprio trabalho. Assim, ele se torna o objeto de si mesmo, vê-se como uma existência exterior e, da mesma forma, o espírito de um povo: é um espírito de características muito bem definidas, que se constrói em um mundo objetivo. Este mundo existe e permanece em sua religião, seu culto, seus costumes, sua constituição e suas leis políticas em toda a esfera de suas instituições, seus acontecimentos e seus feitos. Este é o seu trabalho. (*A razão na história*, p. 125)

O espírito universal não morre de morte natural. [O espírito universal] não desaparece apenas na vida senil da rotina. Enquanto é um espírito nacional, é parte da história universal, mas conhece o seu trabalho e tem consciência de si mesmo. Ele é parte da história do

mundo enquanto houver em seus elementos fundamentais, seu objetivo essencial, um princípio universal – somente até esse ponto o trabalho pelo qual esse espírito produz uma moral é organização política. Se são os simples desejos que impelem os povos à ação, essas ações passarão sem deixar traços, ou melhor, seus traços são apenas a corrupção e a ruína. (*A razão na história*, p. 127)

10.2. Que a razão governa o mundo

Primeiro aspecto. O primeiro aspecto é o fato histórico do grego Anaxágoras, o primeiro a mostrar que a mente (*nous*), a compreensão em geral ou a razão, domina o mundo – mas não uma inteligência no sentido de uma consciência individual, não um espírito como tal. Os dois devem ser cuidadosamente distinguidos. O movimento do sistema solar continua segundo leis imutáveis e estas leis são a sua razão. Mas, nem o sol nem os planetas, que, segundo tais leis, giram em torno dele, têm qualquer consciência disso. Assim, não nos surpreende a ideia de que há razão na natureza, de que a natureza é governada por leis universais e imutáveis – estamos habituados a isso e não lhe damos muita importância. Esta circunstância histórica também nos ensina uma lição de história: as coisas que parecem comuns para nós nem sempre estiveram no mundo; um pensamento novo como esse marca uma época no desenvolvimento do espírito humano. Aristóteles diz que Anaxágoras, como originador deste pensamento, parecia um homem sóbrio entre os bêbados. (*A razão na história*, p. 55)

Segundo aspecto. O segundo aspecto é a ligação histórica do pensamento de que a razão governa o mundo com uma outra forma, bem conhecida para nós – a forma da verdade religiosa: o mundo não está abandonado ao acaso e a acidentes externos, mas é controlado pela *Providência*. Eu já disse antes que não exijo a crença no princípio anunciado, mas penso que poderia apelar a esta crença em sua forma religiosa, a menos que a natureza da filosofia cientí-

fica impeça, como regra geral, a aceitação de quaisquer pressuposições; ou, visto por outro ângulo, a menos que a própria ciência que desejamos desenvolver dê provas, senão da verdade, pelo menos da exatidão de nosso princípio. A verdade de que uma Providência, ou seja, uma Providência divina, preside aos acontecimentos do mundo corresponde ao nosso princípio, pois a Providência divina é a sabedoria dotada de infinito poder que realiza o seu objetivo, ou seja, o objetivo final, racional e absoluto do mundo. A razão é o pensamento determinando-se em absoluta liberdade. (*A razão na história,* pp. 55-56)

11. Filosofia da história e revolução francesa

Filosofia e Revolução Francesa. Diz-se que a *Revolução Francesa* saiu da filosofia que se denominou a filosofia *sabedoria universal*, pois ela não é somente a verdade em si e para si, como pura essencialidade, mas também a verdade na medida em que ela se torna viva em sua mundanidade. Portanto, não se deve contestar, quando é dito que a Revolução recebeu seu incitamento inicial da filosofia. Mas essa filosofia é só pensamento abstrato, não é compreensão concreta da verdade absoluta, o que constitui uma imensa diferença. (*Filosofia da história*, p. 365)

O princípio da liberdade contra o direito existente. O princípio da liberdade da vontade faz-se então valer contra o direito existente. Mesmo antes da Revolução Francesa, os grandes foram reprimidos por Richelieu e tiveram abolidos os seus privilégios; mas, assim como o clero, eles mantiveram todos os seus direitos perante a classe inferior. Toda a situação da França naquela época é, na verdade, um agregado de privilégios contra o pensamento e a razão, uma situação absurda, à qual está ligada toda a perversidade dos costumes e do espírito — um reino da injustiça, que se torna, com a conscientização da mesma, uma injustiça vergonhosa. A terrível opressão sofrida pelo povo e o descaso do governo, per-

mitindo na corte a opulência e o esbanjamento, foram os principais motivos para a insatisfação. O novo espírito começou a agitar as mentes dos homens, e a opressão levou-os à investigação. Descobriu-se então que as quantias extorquidas do povo não eram utilizadas para os fins do estado, mas gasta do modo mais absurdo. Todo o sistema do estado manifestava-se como uma injustiça. (*Filosofia da história*, p. 365)

Da mudança violenta à nova constituição. A mudança foi necessariamente violenta, porque a transformação não partiu do governo, e ela não foi iniciativa do governo porque a corte, o clero, a nobreza e o próprio parlamento não queriam abdicar de seus privilégios, nem por necessidade, nem pelo direito em si e para si; além disso, o governo, como centro concreto do poder estatal, não podia tomar os desejos abstratos e individuais como princípio e a partir deles reconstruir o estado; finalmente, pelo fato de o governo ser católico, e, em função disso, não prevalecer o conceito da liberdade e da razão das leis como o último e absoluto compromisso — pois o sagrado e a consciência religiosa estavam dele separados. O pensamento, o conceito de direito, finalmente se fez valer, e aqui a antiga estrutura da injustiça não pôde mais resistir. Na concepção do direito criou-se, portanto, uma constituição, e por esse motivo tudo deve ser baseado nela. (*Filosofia da história*, pp. 365-366)

Razão e revolução. Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói a realidade efetiva. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *nous* rege o mundo; mas só agora o homem reconheceu que o pensamento deve governar a efetiva realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres pensantes comemoram essa época. Uma sublime comoção dominou naquele tempo, um entusiasmo do espírito estremeceu o mundo, como se só agora

tivesse acontecido a efetiva reconciliação do divino com o mundo. (*Filosofia da história*, p. 366)

12. Arte

12.1. Nas preleções sobre estética

Arquitetura, escultura, pintura. O templo da *arquitetura* clássica reclama por um deus que habite em seu interior; a *escultura* apresenta o mesmo, em beleza plástica e fornece ao material, que emprega, para isso, Formas [*Formen*].

que permanecem exteriores ao espiritual segundo sua natureza, mas são forma [*Gestalt*] imanente ao conteúdo determinado mesmo. Mas a corporalidade e a sensibilidade, bem como a universalidade ideal da forma escultórica, têm, diante de si, em parte, o interior subjetivo, em parte a particularidade [*Partikularität*] do particular [*Besonderen*], em cujos elementos tanto o Conteúdo da vida religiosa quanto o da vida mundana devem ganhar efetividade por meio de uma nova arte. Este modo de expressão tanto subjetivo quanto particular-característico é introduzido pela *pintura* no princípio das artes plásticas mesmas, na medida em que ela rebaixa a exterioridade real da forma ao fenômeno mais ideal da cor e faz da expressão da alma interior o centro da exposição. A esfera universal, todavia, em que se movem estas artes – uma no tipo simbólico, a outra no plástico-ideal, a terceira no romântico – é a *forma exterior* sensível do espírito e das coisas naturais. (*Estética*, trad. bras., p. 11)

Música. Como essencialmente pertencente ao interior da consciência, o conteúdo espiritual tem então no mero elemento da aparição exterior e no intuir – ao qual se oferece a forma exterior – uma existência ao mesmo tempo estranha para o interior, a partir da qual a arte deve novamente extrair as suas concepções a fim de transpô-las para um âmbito que é, tanto segundo o material quanto a espécie da expressão, para si mesmo de espécie mais interior e mais ideal [*ideeller*]. Este é o passo que vimos ser posteriormente

dado pela *música*, na medida em que ela tornou o interior enquanto tal e o sentimento subjetivo algo de interior, em vez das formas intuíveis, nas figurações do soar em si mesmo vibrante. Contudo, ela passou, com isso, para um outro extremo, para a concentração subjetiva não explicitada, cujo conteúdo encontrou novamente nos sons uma exteriorização ela mesma apenas simbólica. Pois o som tomado por si mesmo é destituído de conteúdo e encontra a sua determinidade em relações numéricas, de modo que o elemento quantitativo do Conteúdo espiritual certamente corresponde em geral a estas relações quantitativas, as quais se estabelecem como diferenças essenciais, oposições e mediações, mas em sua determinidade qualitativa não pode ser marcado completamente por meio do som. Se este aspecto não deve faltar de todo, então a música deve, por causa de sua unilateralidade, buscar ajuda na designação mais exata da palavra e requer, para referência mais firme à particularidade e à expressão característica do conteúdo, um texto que forneça primeiro o preenchimento mais preciso em relação ao subjetivo, o qual é vertido por meio dos sons. Por meio deste proferimento de representações e sentimentos evidencia-se certamente a interioridade abstrata da música como uma explicação mais clara e mais firme; mas o que é configurado por ela não é em parte o lado da sua representação e Forma adequada à arte, e sim apenas a interioridade que acompanha enquanto tal, em parte a música se livra geralmente da ligação com a palavra, a fim de se movimentar desimpedidamente em seu próprio círculo do soar. Desse modo, separa-se o âmbito da representação, que não permanece na interioridade mais abstrata como tal, mas que configura o seu mundo como uma efetividade concreta, também livre por seu lado da música, e se dá para si mesma na arte da poesia uma existência adequada à arte. (*Estética*, trad. bras., pp. 11-12)

Poesia. A poesia, a arte discursiva, é o terceiro, a totalidade que unifica em si mesma os extremos das artes *plásticas* e da *música* em

um estágio superior, no âmbito da interioridade espiritual mesma. Pois, por um lado, a arte da poesia, tal como a música, contém o princípio do perceber-se a si do interior enquanto interior, o qual escapa à arquitetura, à escultura e à pintura; por outro lado, expande-se no campo do representar interior, do intuir e do sentir para um mundo objetivo que não perde inteiramente a determinidade da escultura e da pintura e é capaz de desdobrar mais completamente do que qualquer outra arte a totalidade de um acontecimento, de sua sequência, de uma alternância de movimentos do ânimo, de paixões, de representações e o decurso fechado de uma ação. (*Estética*, trad. bras., pp. 12-13)

Destinação da arte. A bela arte [...] leva a termo a sua *mais alta* tarefa quando se situa na mesma esfera da religião e da filosofia e torna-se apenas um modo de trazer à consciência e exprimir *o divino* [*das Göttliche*], os interesses mais profundos da humanidade, as verdades mais abrangentes do espírito. Os povos depositaram nas obras de arte as suas intuições interiores e representações mais substanciais, sendo que para a compreensão da sabedoria e da religião a bela arte é muitas vezes a chave – para muitos povos inclusive a única. Esta determinação a arte possui em comum com a religião e com a filosofia, mas de um modo peculiar, pois expõe sensivelmente o que é superior e assim o aproxima da maneira de aparecer da natureza, dos sentidos e da sensação [*Empfindung*]. Trata-se da profundidade de um *mundo supra-sensível* no qual penetra o *pensamento* e o apresenta primeiramente como um *além* para a consciência imediata e para a sensação [*Empfindung*] presente; trata-se da liberdade do conhecimento pensante, que se desobriga do *aquém*, ou seja, da efetividade sensível e da finitude. Este *corte*, porém, para o qual o espírito se dirige, ele próprio sabe o modo de curá-lo; ele gera a partir de si mesmo as obras da arte bela como o primeiro elo intermediário entre o que é meramente exterior, sensível e passageiro e o puro pensar, entre a natureza e a efetividade

finita e a liberdade infinita do pensamento conceitual (Estética, I, trad. bras., pp. 32-33).

12.2. Na enciclopédia das ciências filosóficas

A filosofia da religião tem de reconhecer a necessidade lógica no progresso das determinações da essência sabida como absoluto; determinações a que corresponde, primeiro, o modo do culto assim como, em seguida, a consciência-de-si do mundo, a consciência sobre o que seja a mais alta determinação no homem, e assim a natureza da eticidade de um povo, o princípio do seu direito, de sua liberdade efetiva e de sua Constituição, como também de sua arte e de sua ciência; [todas essas coisas] correspondem ao princípio que constitui a substância de uma religião. Que todos esses momentos da efetividade de um povo constituam *uma só* totalidade sistemática, e que *um só* espírito os crie e configure, esse discernimento reside no fundamento do discernimento ulterior de que a história das religiões coincide com a história do mundo.

A propósito da conexão estreita da arte com a religião, há que fazer a observação mais precisa de que a *bela* arte só pode pertencer àquelas religiões cujo princípio é a *espiritualidade concreta* tornada livre em si mesma, mas que não é ainda a espiritualidade absoluta. Nas religiões em que a ideia ainda não se tornou manifesta e sabida em sua livre determinidade, evidencia-se a necessidade [*Bedürfnis*] de que a arte traga à consciência, na intuição e na fantasia, a representação da *essência*; aliás a arte é mesmo o único órgão em que o conteúdo abstrato, em si nada claro, intrincado de elementos naturais e espirituais, pode aspirar a elevar-se à consciência. Mas essa arte é falha; por ter um tão falho conteúdo, a forma é falha também; com efeito, esse conteúdo é tal, por não ter a forma imanente nele. A exposição conserva um lado de falta de gosto e de espírito, porque o interior mesmo é ainda afetado pela falta de espírito, por isso não tem o poder de pene-

trar livremente o exterior para [dar-lhe] significação e figuração. A *bela* arte, ao contrário, tem por condição a consciência-de-si do espírito livre, e com isso a consciência da não-autonomia do sensível e do simplesmente natural diante do espírito livre, e faz do sensível e natural, totalmente, apenas uma expressão desse espírito: é a forma interior que só exterioriza a si mesma. A isso se liga a consideração ulterior, mais elevada, de que o surgimento da arte indica o declínio de uma religião ainda presa a uma exterioridade sensível. Ao mesmo tempo, parecendo dar à religião a mais alta transfiguração, expressão e esplendor, a arte a elevou acima de sua limitação. O gênio do artista e dos espectadores, na sublime divindade cuja expressão é alcançada pela obra de arte, está com o próprio espírito e sensação como em casa, satisfeito e liberado: a intuição e a consciência do espírito livre está proporcionada e conseguida. A bela arte, de seu lado, efetuou o mesmo que a filosofia: a purificação do espírito, da [sua] não-liberdade. Aquela religião, em que a necessidade [*Bedürfnis*] da bela arte se engendra primeiro – e justamente por este motivo tem no seu princípio um além sem-pensamento, e sensível: as imagens devotamente veneradas são os ídolos sem-beleza, como talismãs milagrosos, que visam a uma objetividade que está no além sem espírito; e relíquias prestam o mesmo serviço, ou até melhor, que tais imagens. Mas as belas-artes são apenas um grau da libertação, não a libertação suprema mesma. A objetividade verdadeira – que só está no elemento do *pensamento*, em que só o espírito puro é, para o espírito, a libertação com a veneração ao mesmo tempo – falta também no belo-sensível da obra de arte, ainda mais naquela realidade sensível exterior, sem-beleza. (*Enciclopédia*, III, § 563, *Adendo*, pp. 344-345)

13. Religião

13.1. Religião e filosofia

Conhecimento filosófico e religião. Comparando-se umas com as outras essas diversas formas de conhecer, pode ser que a primeira, a forma do saber imediato, apareça facilmente como a mais adequada, a mais bela e a mais alta. Recai nessa forma tudo o que se chama, na consideração moral, inocência; e depois, sentimento religioso, confiança ingênua, fidelidade e fé natural. As duas outras formas, primeiro o conhecer que reflete, e depois também o conhecer filosófico, saem dessa unidade natural imediata. Tendo isso de comum, uma com a outra, a maneira de conhecer que quer apreender o verdadeiro por meio do pensar pode aparecer facilmente como um orgulho do homem que quer conhecer o verdadeiro por sua própria força. Como ponto de vista da separação universal, esse ponto de vista pode ser visto como a origem de todo o mal e de todo o maligno, como o pecado original; e, de acordo com isso, parece que se deva renunciar ao pensar e ao conhecer, para chegar ao retorno [à unidade] e à reconciliação. No que toca ao abandonar da unidade natural, essa portentosa cisão do espiritual dentro de si mesmo tem sido desde sempre um objeto da consciência dos povos. Na natureza não ocorre tal cisão interior, e as coisas-da-natureza não fazem nada de mal. (*Enciclopédia*, I, § 24, *Adendo* 3, pp. 83-84)

Ciência da lógica, mito mosaico e conhecimento. Uma antiga representação sobre a origem e as sequelas dessa cisão nos é dada no mito mosaico da queda de Adão. O conteúdo desse mito forma a base de uma doutrina essencial da fé, a doutrina da pecabilidade natural do homem e a necessidade de um socorro para obviar isso. Parece adequado considerar o mito da queda logo no início da [ciência da] lógica, pois ela diz respeito ao conhecer, e também nesse mito se trata do conhecer, de sua origem e significação. A filosofia não pode ter medo da religião; nem pode assumir a posição de que

devesse estar contente, se a religião apenas a tolerasse. Mas igualmente, de outro lado, deve rejeitar a maneira de ver segundo a qual semelhantes mitos e representações religiosas são algo sem importância; pois eles têm entre os povos uma dignidade milenar. (*Enciclopédia*, I, § 24, *Adendo* 3, p. 84)

13.2. Religião revelada

Está implícito essencialmente no conceito da religião verdadeira, isto é, da religião cujo conteúdo é o espírito absoluto, que ela seja *revelada*, e em verdade, revelada *por Deus*. Com efeito, sendo o saber o princípio pelo qual a substância é espírito, enquanto forma infinita essente para si é o *autodeterminante*, o saber é pura e simplesmente [o] *manifestar*. O espírito só é espírito na medida em que é *para* o espírito; e na religião absoluta é o espírito absoluto que se manifesta, não mais seus momentos abstratos, mas a si mesmo.

Adendo. À antiga representação da Némesis, em que pelo entendimento ainda abstrato se apreendia o divino e sua atividade no mundo somente como poder *igualador* que arrasaria o que há de alto e de grande, *Platão* e *Aristóteles* opuseram que "Deus não é *invejoso*". Isso pode opor-se também às novas asseverações segundo as quais o homem não poderia conhecer a Deus. Essas asseverações – pois mais não são essas afirmações – são tanto mais inconsequentes quando feitas no interior de uma religião que expressamente se chama a religião *revelada*; de modo que, segundo aquelas asseverações, seria antes a religião em que Deus *nada* seria *revelado*, em que Deus *não* teria se revelado, e assim seus adeptos seriam "os pagãos que de Deus nada sabem" (I Tessalonicenses, 4, 5 e 6). Se na religião se toma a sério a palavra "Deus", em geral, pode-se e deve-se começar também por Deus a determinação, o conteúdo e o princípio da religião, é caso se lhe recuse o revelar-se, só restaria, quanto ao seu conteúdo, atribuir-lhe *inveja*. Mas, se absolutamente a palavra "*espírito*" deve ter um sentido, este contém o revelar de si mesmo.

Refletindo-se sobre a dificuldade do conhecimento de Deus como espírito – conhecimento este que não se pode contentar mais com as representações simples da fé, senão que vai adiante até o pensar: primeiro até o entendimento reflexivo, mas que deve avançar até o pensar conceituante –, quase não pode alguém espantar-se de que tantas pessoas, especialmente os teólogos, enquanto mais solicitados a ocupar-se com essas ideias, tenham caído no acomodar-se facilmente com isso, e aceitado de tão boa vontade o que se lhes prescrevia para esse fim; o mais fácil de todos é o resultado indicado: de que o homem nada saberia de Deus. Requer-se uma especulação aprofundada para apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como espírito. Aí se encontram contidas, antes de tudo, as proposições: Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é além disso sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem *sobre* Deus: saber que avança para o saber-se homem *em* Deus (Ver a elucidação profunda dessas proposições no escrito donde foram extraídas: Carl, Friedrich Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christilichen Glaubenerkenntnis*; Berlim, 1829). (*Enciclopédia*, III, § 564 e *Adendo*, pp. 346-347)

13.3. Passagem à filosofia

Se o resultado, o espírito essente *para si*, em que toda a mediação se suprassumiu, for tomado em sentido apenas *formal*, sem conteúdo, de modo que o espírito, ao mesmo tempo, não é sabido como essente *em si* e desdobrando-se objetivamente, então aquela subjetividade infinita é a consciência-de-si somente formal, que se sabe em si mesma como absoluta: a *ironia*. A ironia aniquila para si todo o conteúdo objetivo, sabe fazer dele um conteúdo *vão*, por isso ela mesma é carência-de-conteúdo, e a vaidade que dá assim, a partir de si mesma, um conteúdo contingente e arbitrário como determinação; fica por isso dona desse conteúdo, não está presa

por ele, e, com a segurança de se manter no mais alto píncaro da religião e da filosofia, antes recai no oco [do] arbítrio. Somente enquanto a pura forma infinita, a automanifestação essente junto a si, depõe a unilateralidade do subjetivo em que está a vaidade do pensar [é que] ela é o livre pensar, que tem sua determinação infinita ao mesmo tempo como conteúdo absoluto, essente em si e para si, e que o tem como objeto no qual ela também é livre. O pensar, nessa medida, é ele mesmo, somente o formal do conteúdo absoluto. (*Enciclopédia*, III, § 571, *Adendo*, p. 350)

14. Filosofia

14.1. Na enciclopédia

§ 572

Essa ciência é a unidade da arte e da religião, enquanto o modo de intuição da arte, exterior quanto à forma, o seu produzir subjetivo e o fracionar do conteúdo substancial em muitas figuras autônomas são reunidos na *totalidade* da religião; e o dispersar-se que se desdobra na representação da religião e a mediação dos [elementos] que se desdobram não só são recolhidos em um todo, mas também unidos na *intuição* espiritual simples, e elevados depois ao *pensar consciente-de-si*. Por isso esse saber é o conceito, conhecido pelo pensamento, da arte e da religião, em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre. (p. 351)

§ 573

Adendo. [...] Abstenho-me de multiplicar os exemplos de representações religiosas e poéticas que se costumam chamar panteísticas. Quanto às filosofias a que se deu precisamente esse nome, por exemplo a eleática ou a espinosista, já se lembrou antes (*Enciclopédia*, I, § 50, nota) que identificam tão pouco Deus com o mundo, e fazem tão pouco caso do finito, que nessas filosofias esse *todo*, antes, não tem verdade alguma, a ponto que elas teriam

de chamar-se com mais exatidão *monoteísmos*, e, em relação com a representação do mundo, como *acosmismos*. Num máximo de exatidão seriam determinadas como os sistemas que apreendem o absoluto somente como *substância*. Quanto aos modos de representações orientais, em particular maometanos, pode-se dizer ainda que o absoluto aparece como o *gênero pura e simplesmente universal*, que habita as espécies, as existências, mas de modo que não lhes compete nenhuma realidade efetiva. O defeito do conjunto desses modos de representação e sistemas é de não avançar até a determinação da substância como *sujeito* e como *espírito*.

Esses modos de representação e sistemas procedem da única e comum necessidade [*Bedürfnis*] de todas as filosofias, assim como de todas as religiões, de apreender uma representação de Deus e, em seguida, da *relação* de Deus e do mundo. Na filosofia se reconhece mais precisamente que a partir da determinação da natureza de Deus se determina sua relação para com o mundo. O entendimento reflexivo começa assim por registrar os modos de representação e os sistemas do sentimento, da fantasia e da especulação que exprimem a conexão de Deus e do mundo; e, para ter Deus puramente na fé ou na consciência, ele é separado, enquanto essência do fenômeno, como o infinito do finito. Porém, segundo essa separação, se apresentam também a convicção da *relação* do fenômeno para com a essência, do finito para com o infinito etc., e com ela a questão, agora reflexiva, sobre a natureza dessa relação. É na forma da reflexão sobre ela que se situa toda a dificuldade da Coisa. Essa relação é o que se chama *inconcebível* por aqueles que nada querem saber da natureza de Deus. Na conclusão da filosofia, não é mais o lugar – ainda mais em uma consideração exotérica – de gastar uma palavra sobre o que significa *conceber*. Mas já que com o apreender dessa relação estão ligadas a apreensão da ciência em geral, e todas as acusações contra ela, então pode-se ainda lembrar a propósito que – enquanto a filosofia tem, decerto, a ver-se com a *unidade* em geral,

não porém com a unidade abstrata, com a mera identidade e com o Absoluto vazio, mas com a unidade *concreta* (o conceito), e que em todo o seu curso só tem que ver-se com essa unidade – cada degrau de sua marcha para a frente é uma *determinação peculiar* dessa *unidade* concreta; e a mais profunda e última das determinações da unidade é a do próprio absoluto. Ora, dos que querem julgar da filosofia e pronunciar-se sobre ela, seria de exigir que se encaixem nessas *determinações* da *unidade* e se esforcem por lhes adquirir a noção; pelo menos que saibam que há uma *grande multidão* dessas determinações, e que entre elas há uma grande diversidade. Mas eles se mostram ter tão pouco uma noção a respeito, e menos ainda uma preocupação com isso, que antes, quando ouvem falar de *unidade* – e a *relação* contém, de entrada, *unidade* –, eles se atêm à *unidade* totalmente abstrata, *indeterminada* e abstraem daquilo em que somente incide todo o interesse, a saber, no modo da determinidade da unidade. Assim nada sabem enunciar sobre a filosofia, a não ser que a sua identidade é seu princípio e resultado, e que ela é o sistema da identidade. Mantendo-se nesse pensamento, sem-conceito, da identidade, nada compreendem justamente da identidade concreta, do conceito e do conteúdo da filosofia, mas antes o que apreenderam foi seu contrário. Procedem nesse campo como fazem no campo da física os físicos que igualmente sabem muito bem que têm diante de si propriedades e matérias sensíveis variadas – ou, ordinariamente, *só* matérias (pois para eles as propriedades se mudam igualmente em matérias) – e que essas matérias estão também em *relação* umas com as outras. Ora, a questão de saber de espécie é essa relação; e a peculiaridade da diferença completa de todas as coisas naturais, inorgânicas e viventes, repousam somente na *determinidade diversa dessa unidade*. Porém, em vez de conhecer essa unidade em suas diversas determinidades, a física ordinária (inclusive a química) apreende apenas uma dessas determinidades, a mais exterior, a pior, a saber, a *composição*; somente a aplica à série inteira das formações naturais, e

torna assim impossível compreender uma qualquer delas. Aquele panteísmo insípido deriva, assim, imediatamente daquela insípida unidade: os que utilizam esse seu próprio produto para acusação da filosofia retêm da consideração da *relação* de Deus ao mundo, que desta categoria, *relação*, a *identidade* é um momento, mas também só *um momento*, e na verdade o momento da indeterminidade. Ora, eles ficam nessa metade de apreensão, e asseguram, de fato falsamente, que a filosofia afirma a identidade de Deus e do mundo; e enquanto para eles, ao mesmo tempo, os dois, o mundo tanto como Deus, têm firme substancialidade, eles descobrem que na ideia filosófica Deus seria *composto* de Deus e do mundo; e essa é a representação que eles fazem do panteísmo e que atribuem à filosofia, os que em seu pensar, e apreender dos pensamentos não vão além de tais categorias, e a partir delas, que introduzem na filosofia – onde nada existe desse tipo –, lhe arranjam sarna para poder coçá-la, evitam todas as dificuldades que surgem no apreender da relação de Deus para com o mundo, ao confessar que essa relação contém para eles uma contradição, da qual nada entendem; portanto devem deixar-se ficar na *representação* totalmente *indeterminada* de tal relação, e igualmente de suas modalidades mais próximas: por exemplo, a onipresença, a providência etc. Nesse sentido, *crer* não significa outra coisa que não querer avançar até uma representação determinada, não querer entrar ainda mais no conteúdo. É consensual que homens e estamentos, de entendimento inculto, se contentem com representações determinadas. Mas, quando o entendimento cultivado e interesse [cultivado] para a consideração reflexiva querem, no que é reconhecido como interesse superior e o [interesse] supremo, contentar-se com representações indeterminadas, então é difícil distinguir se de fato o espírito toma o conteúdo a *sério*. Mas se os que ficam presos àquele entendimento árido acima aludido tomassem a *sério*, por exemplo, a afirmação da *onipresença* de Deus, no sentido em que fizessem presente sua crença em uma representação determina-

da, em que dificuldade se enredaria a crença que eles têm na *realidade verdadeira* das coisas sensíveis? Na certa, não quereriam, como Epicuro, fazer Deus habitar nos interstícios das coisas, isto é, nos *poros* dos físicos, enquanto esses poros são o negativo que deve existir *ao lado* do que é materialmente real. Já nesse "*ao lado*" teriam o seu panteísmo da espacialidade – seu tudo – determinado como o "fora-um-do-outro" do espaço. Porém, ao atribuir a Deus uma eficiência sobre o espaço e no espaço preenchido, sobre o mundo e no mundo, na relação de Deus com eles, teriam a infinita fragmentação da efetividade divina na materialidade infinita, teriam a má representação que denominam panteísmo ou doutrina do "tudo é um", de fato só como consequência necessária de suas más representações de Deus e do mundo. Contudo, coisas tais como a unidade ou identidade tão faladas, imputá-las à filosofia é um tão grande descaso da justiça e da verdade, que só poderia fazer-se concebível pela dificuldade de pôr na cabeça pensamentos e conceitos, isto é, não a unidade abstrata, mas os modos pluralmente configurados, de sua determinidade. Se as afirmações fáticas são postas, e se os fatos são pensamentos e conceitos, então é indispensável apreendê-los. Mas também o cumprimento dessa exigência se tornou supérfluo já que há muito se tornou um procedimento *indiscutido* de a filosofia é panteísmo, sistema-da-identidade, doutrina do "tudo é um" – assim que, quem não soubesse desse fato seria tratado ou só como ignorante de uma Coisa notória, ou como buscando escapatórias para um fim qualquer. Por causa desse coro, eu pensei que devia explicar-me de modo mais pormenorizado e exotérico sobre a inverdade externa e interna desse pretenso fato; porque, sobre a apreensão exterior de conceitos como simples fatos, pela qual precisamente os conceitos são convertidos em seu contrário, só se pode falar primeiro também exotericamente. Mas a consideração esotérica de Deus e da identidade, assim como do conhecimento dos conceitos, é a própria filosofia. (pp. 359-363)

§ 574

Esse conceito da filosofia é a ideia *que se pensa*, a verdade que sabe: o lógico com a significação de ser a universalidade *verificada* no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*; enquanto [é] o *espiritual*, que do julgar pressuponente, no qual o conceito era somente *em si*, e o começo, algo imediato – se elevou desse modo ao seu puro princípio, ao mesmo tempo como ao seu elemento, a partir da *aparição* que nele tinha, nesse julgar. (p. 363)

§ 575

É esse aparecer que funda, antes de tudo, o desenvolvimento ulterior. A primeira aparição é constituída pelo *silogismo* que tem o *lógico* como fundamento, enquanto ponto de partida, e a *natureza* como meio termo que conclui o *espírito* com o mesmo. Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autônomo, que como Outro só concluiria Outros; porque o silogismo é *na ideia*, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passagem e momento negativo: ela é, *em si*, a ideia. Mas a mediação do conceito tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a liberdade do conceito, enquanto seu concluir-se consigo mesmo. (pp. 363-364)

§ 576

Essa aparição é suprassumida no *segundo silogismo*, porquanto esse é já o ponto de vista do espírito mesmo, que é o mediatizante do processo: *pressupõe* a natureza e a conclui com o lógico. É o silogismo da *reflexão* espiritual na ideia: a ciência aparece como um *conhecimento* subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma]. (p. 364)

§ 577

O terceiro silogismo é a ideia da filosofia, que tem *a razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito e natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjetiva* da ideia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da ideia essente em si, objetivamente. O *julgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições (§§ 575-576), as determina como manifestações *suas* (as da razão que se sabe), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa – o conceito – é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto. (p. 364)

14.2. Na história da filosofia

Diversidade e unidade da filosofia. É na figura peculiar de uma *história exterior* que o nascimento e o desenvolvimento são representados como *história dessa ciência*. Essa figura dá, aos graus de desenvolvimento da ideia, a forma de sucessão *contingente* e, digamos, de uma simples *diversidade* dos princípios e de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e *uno*, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência *o que ele é*; e quando isso se tornou assim seu objeto, [sua natureza pensante é] ser, ao mesmo tempo, elevado acima dele, e ser em *um grau superior*. A *história da filosofia* mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece *uma* filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os *princípios* particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas *ramos* de um só e mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas. Por este motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta. (*Enciclopédia*, I, § 13, p. 54)

Totalidade. O mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – *puramente no elemento do pensar*. O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *ideia*, e em sua universalidade total é a *ideia* ou o absoluto. A ciência [que trata] dele é essencialmente *sistema*, porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como *totalidade*; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo. (*Enciclopédia*, I, § 14, p. 55)

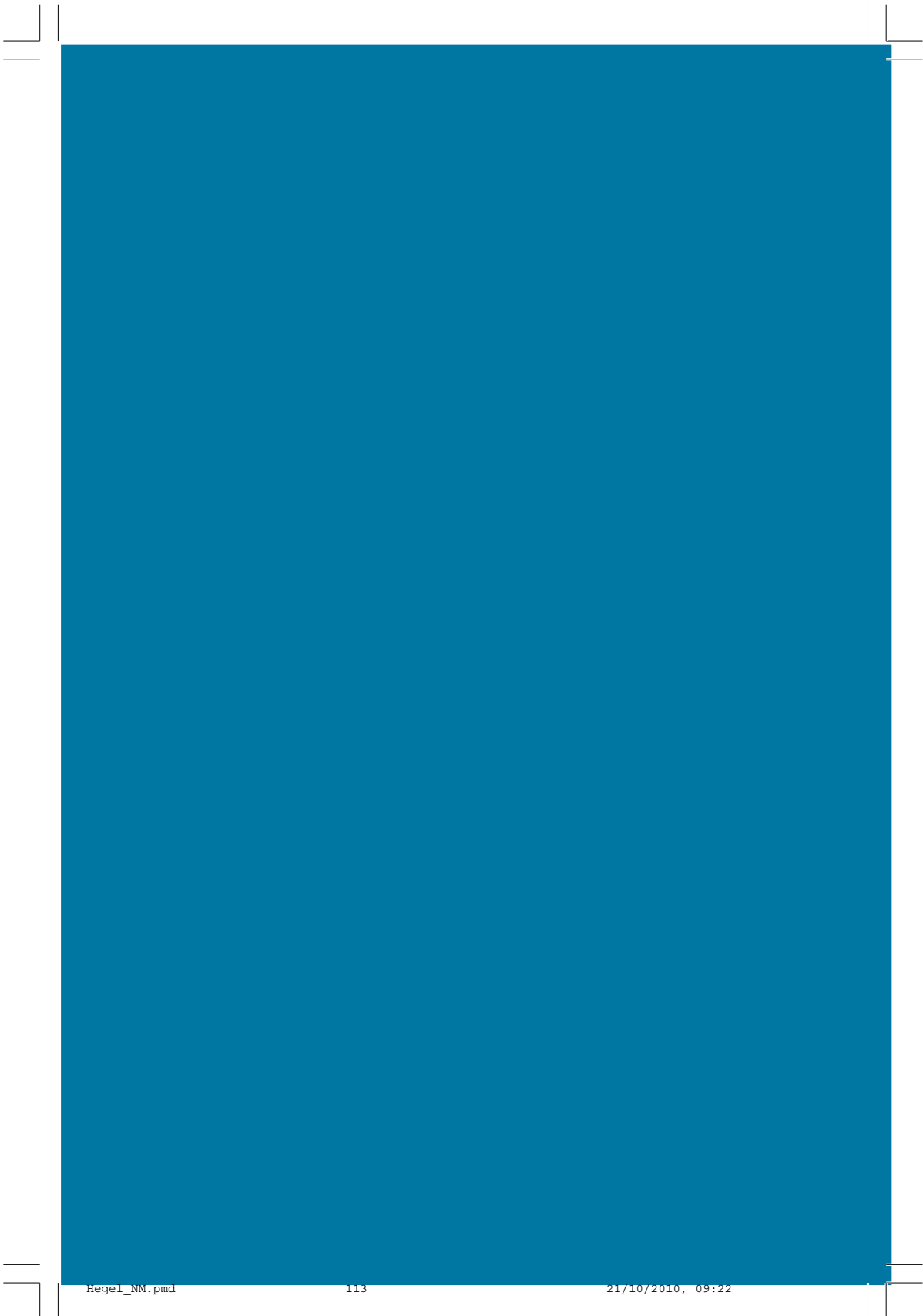
Resultado. A meta e o *interesse últimos* da filosofia é reconciliar o pensamento, o conceito, com a realidade efetiva. Comparada com a arte e a religião com suas sensações e sentimentos, a filosofia é a verdadeira teodiceia – [ela é] essa reconciliação do espírito que se apreendeu em sua liberdade e na riqueza de sua realidade efetiva. É fácil, aliás, encontrar satisfação em pontos de vista subordinados, em modos da intuição, do sentimento. Quanto maior é a profundidade na qual o espírito ingressou em si mesmo, tanto mais forte é a oposição: a profundidade se mede pela grandeza da oposição, da necessidade: quanto mais profundamente está em si mesmo, tanto maior é a sua necessidade de buscar no exterior para se encontrar, tanto mais ampla é a sua riqueza no exterior.

O que é como natureza efetiva é imagem da razão divina; as formas da razão autoconsciente são também formas da natureza. A natureza e o mundo espiritual, a história, são as duas realidades efetivas. Vimos surgir o pensamento que apreende a si mesmo; buscava tornar-se concreto nele mesmo. Sua primeira atividade é formal, Aristóteles foi o primeiro a dizer que o *nous* é o pensar do pensar. O *resultado* é o pensamento que a si está presente e que nisso abrange ao mesmo tempo o universo, transforma-o em mundo inteligível. Na concepção, universo espiritual e universo natural se interpenetram para formar um único e harmonioso universo que

se retira nele mesmo e que, nesses lados, desenvolve o absoluto até a totalidade, para tornar-se autoconsciente de sua unidade, no pensamento.

Eis até onde chegou o espírito do mundo. A última filosofia é o resultado de todas as filosofias anteriores; nada se perdeu, todos os princípios estão conservados. Esta ideia concreta é o resultado dos esforços do espírito durante cerca de dois mil e quinhentos anos –, de seu trabalho mais sério: tornar-se objetivo a seus próprios olhos, conhecer-se: *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*.[90]

[...] Este trabalho do espírito do homem em seu pensar interior é paralelo a todos os graus da realidade efetiva. Nenhuma filosofia ultrapassa o seu tempo. A história da filosofia é o que a história do mundo tem de mais interior. Que as determinações do pensamento tenham tal importância, isso é o objeto de um outro conhecimento, que não pertence à história da filosofia. Esses conceitos são a mais simples revelação do espírito do mundo: revelação [que é], em sua figura mais concreta, história. (*História da filosofia*, edição K. Michelet, XV, pp. 684-686)

[90] "Tão grande era para o espírito o labor de conhecer-se a si mesmo." Hegel transpõe, para a história da filosofia, a exclamação de Virgílio, no início de *Eneida* (I, 33), sobre a fundação de Roma: Tantae molis erat Romanam condere gentem! "Tão grande era o labor de fundar a nação romana!"). (Nota do organizador.)

CRONOLOGIA

1770 - Em 27 de agosto, em Stuttgart, nasce Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

1775 - Ingressa na Escola Latina.

1777-1788 - Ingressa no *Gymnasium* de Stuttgart, onde receberá uma formação clássica, fortemente marcada pela problemática do iluminismo.

1783 - Morre a mãe de Hegel, Maria Madalena, nascida Fromm.

1785 - Hegel começa um diário intelectual em alemão e latim: *Conversa com Otávio, Antônio e Lépido*.

1787 - Redige *Sobre a religião dos gregos e dos romanos.*

1788-1793 - Recebe o diploma de estudos secundários (*Maturum*). Na qualidade de bolsista ducal, inscreve-se no *Stift* de Tübingen, seminário de teologia protestante. Mantém assíduas leituras de Kant e Rousseau. Redige *Sobre algumas diferenças entre os poetas antigos e modernos*: este texto e os dois citados acima serão publicados por Hoffmeister em 1936.

1790 - Em 27 de setembro, obtém o grau de *Magister philosophiae.*

1793 - Defende sua dissertação perante o consistório do *Stift* e renuncia à profissão de pastor. Até 1796, é preceptor em Berna, onde desenvolve leituras de Gibbon, Montesquieu, Hume, Kant e Schiller. Mantém intensa correspondência com Schelling e Hölderlin. Faz passeios frequentes nos Alpes.

1795 - Escreve *A vida de Jesus* e *A positividade da religião cristã*, publicados por H. Nohl, em 1907.

1796 - Transcreve *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, manuscrito do qual talvez tenha sido, também, o autor. Redige um diário de viagem no Oberland.

1797 - Em Frankfurt, a partir de janeiro e até o fim de 1799, é preceptor na família de um negociante, Gogel. Frequenta assiduamentre Hölderlin, ele próprio preceptor na família de um banqueiro frankfurtiano, Gontard. Desenvolve trabalhos acerca da tradição judaica e das *Investigações sobre os princípios da economia política* de Stewart.

1798 - Redige *A nova situação de Wurtemberg*. Publica *Cartas confidenciais sobre o estatuto jurídico da relação entre o cantão de Vaud e a cidade de Berna*, apresentada, anonimamente, como obra traduzida do francês.

1799 - Morre o pai, Georg-Ludwig Hegel. Ele redige o manuscrito de *O espírito do cristianismo e seu destino*.

1800 - Torna-se *Privatdozent* na Universidade de Iena, então considerada o centro da vida filosófica alemã: nela ensinara Fichte; nela já ensinava Schelling; Schiller e Goethe estavam nas proximidades.

1801 - Em julho, dá acabamento e publica *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Entre julho e agosto, faz a redação e a defesa da tese de habilitação *De orbitis planetarum*.

1802 - Funda, com Schelling, o *Diário crítico de filosofia*, no qual publica cinco ensaios: *Sobre a essência da crítica filosófica*, *Como o senso comum compreende a filosofia*, *A relação do ceticismo com a filosofia*, *Fé e saber*, *Sobre as maneiras de tratar cientificamente do direito natural*.

1803 - No início deste ano, termina o manuscrito *Sistema da eticidade*, publicado postumamente por G. Lasson. Até 1806, leciona lógica, metafísica, direito natural e filosofia da natureza: estas aulas serão publicadas, em três volumes, também por Lasson.

1805 - Sob a recomendação de Goethe, é nomeado professor extraordinário em Iena. Desenvolve trabalhos preparatórios para a *Fenomenologia do espírito*.

1806-1807 - Redige e publica a *Fenomenologia do espírito*.

1807-1808 - Atua como jornalista e diretor da *Gazeta de Bamberg*. Publica o artigo "Quem pensa abstratamente". Em novembro de 1808, devido à censura política, é obrigado a deixar o cargo.

1808-1816 - Em Nuremberg, é nomeado professor e depois diretor do ginásio. Redige a *Ciência da lógica* e publica sua primeira edição em três volumes: 1812, 1815 e 1816. Ministra aulas de filosofia, compiladas e publicadas postumamente por K. Rosenkranz, com o título de *Propedêutica filosófica*.

1811 - Em setembro, casa-se com Marie von Tucher; dessa união nascerão dois filhos Karl e Immanuel.

1816 - É nomeado à cadeira de filosofia da Universidade de Heidelberg. Em 28 de outubro, ministra a primeira aula, sobre a história da filosofia.

1817 - Primeira edição dos três volumes da *Enciclopédia das ciências filosóficas:* em compêndio (reeditada em 1827 e 1830). Publica dois artigos nos *Anais literários de Heidelberg*: "Sobre as obras de Jacobi" e "Sobre os debates da Assembleia de Wurtemberg de 1815 e 1816".

1818 - É nomeado para a cadeira de filosofia da Universidade de Berlim, vaga desde a morte de Fichte (1814). Até 1831, Hegel assume, cada vez mais,

responsabilidades universitárias. Suas aulas abrangem todos os domínios do sistema. Os estudantes são cada vez mais numerosos, principalmente nos cursos sobre filosofia da história; dentre eles, o poeta Heinrich Heine, que ele encontra também no salão de Raquel von Varnhagen.

1819 - Apresenta *Lições sobre a história da filosofia*, proferidas em Berlim, publicadas postumamente por K.-L. Michelet.

1820 - Hegel é designado membro da comissão de pesquisa científica de Brandemburgo.

1820-1829 - Apresenta *Lições sobre estética*, publicadas postumamente, em três volumes, por E. Hotho.

1820 - Publica *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Oferece *Preleções sobre a filosofia da religião*, publicadas postumamente, em dois volumes, por P. Marheineke.

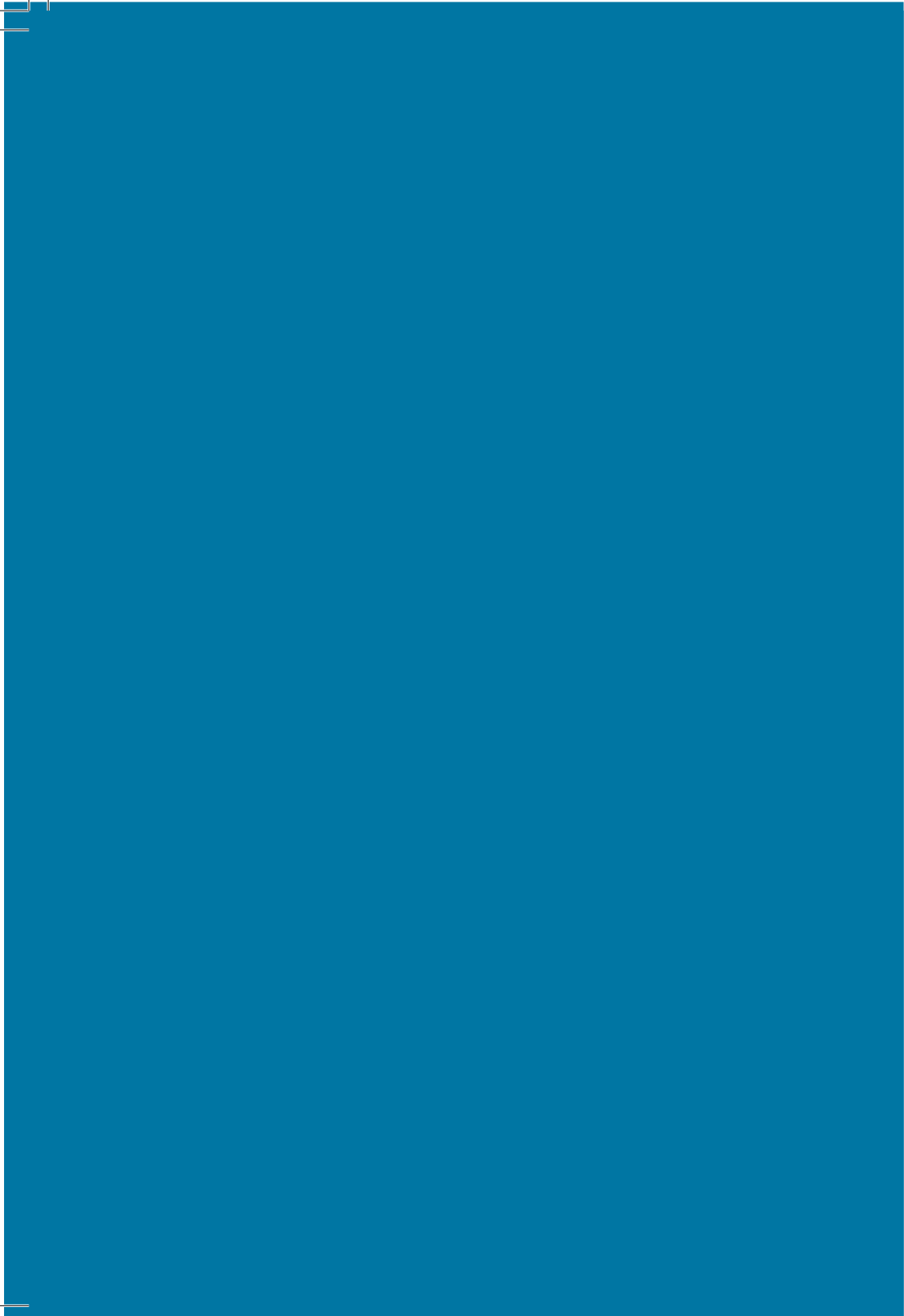
1822 - Viaja à Bélgica e aos Países Baixos. Ministra aulas sobre filosofia da história, publicadas postumamente por E. Gans.

1824 - Viaja a Praga e a Viena.

1827 - Viaja a Paris, onde se encontra com Victor Cousin. Na volta, passa por Weimar, onde Goethe oferece um chá em sua homenagem. Participa nos *Anais de crítica científica,* revista que ajudou a fundar e na qual publicou, entre outros textos, uma longa resenha sobre *Bhagavad-Gita* de Humboldt (1827), estudos sobre Solger (1828), ensaios sobre os *Escritos de Hamann* (1828).

1829 - Hegel é eleito reitor da Universidade de Berlim.

1831 - É feita a publicação da primeira parte de um artigo no *Diário do estado Prussiano* sobre o *Bill de reforma inglês*, interrompida pela censura.

1831 - Em 14 de novembro, Hegel morre de cólera.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hegel

HEGEL, G. W. F. *Werke:* Theorie Werkausgabe. Francfort: Suhrkamp Verlag, 1971. 20v.

______. Phénoménologie de l'esprit, 1807. In: ______. *Werke :* Theorie Wekausgabe, *v.2.* Francfort : Suhrkamp Verlag, 1971. pp. 50-84.

______. L'esprit devenu étranger à soi-même : la culture. In: ______. *Werke : Theorie Wekausgabe, v.3.* Francfort : Suhrkamp Verlag, 1971. pp. 359-398.

______. *Nürnberger Schriften* ,1808-1817. In: ______. *Werke :* Theorie Wekausgabe, *v.4.* Francfort : Suhrkamp Verlag, 1971. pp. 305-376.

______. *Principes de la philosophie du droit.* In: ______. *Werke :* Theorie Wekausgabe, *v.7.* Francfort : Suhrkamp Verlag, 1971. pp. 325-345.

______. Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, 1830. In: ______. *Werke :* Theorie Wekausgabe, *v.7.* Francfort : Suhrkamp Verlag, 1971. pp. 393-437.

_______Psychologie: l'esprit. In: Encyclopédie des sciences philosophiques. Paris : Vrin, 1988. partie 3.

_______ La philosophie de l'esprit. In: ______. *Werke :* Theorie Wekausgabe, *v.10.* Francfort : Suhrkamp Verlag, 1971. pp. 229-302.

Obras sobre Hegel

ABECASSIS, N. *Hegel:* cours d'esthétique. Paris: Bréal, 2004.

ADORNO, T. W. *Trois études sur Hegel.* Paris: Payot, 1979.

ALTHAUS, H. *Hegel:* an intellectual biography. [New York]: Polity, 2000.

______. *Hegel:* naissance d'une philosophie. Paris: Seuil, 1999.

ANDREUCCI, C. *Niente da ricordare*: la vita di Hegel" del Rosenkranz e altri fantasmi. Milão: Corponove, 2008.

ANGELI, F. *Hegel e Il nichilismo.* Roma: Franco Angeli, 2003.

AVINERI, S. *La teoria hegeliana dello stato*. Roma: Laterza, 1973.

BARNETT, S. *Hegel After Derrida.* New York: Routledge, 1998.

BEDESCHI, G. *Politica e storia in Hegel.* Roma: Laterza, 1973.

BEISER, F. *The Cambridge Companion to Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BIANCHI, O. *Hegel et la peinture*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BODEI, R. *Sistema ed epoca*. Bolonha: Il Mulino, 1975.

_______; CASSANO, F. *Hegel e Weber:* egenonia e legittimazione. Bari: Donato, 1977.

BONITO, O. R. *L'individuo moderno e la nuova comunità:* ricerche sul significato della liberta in Hegel. Nápole: Guida, 2000.

______. *Labirinti e costellazioni:* um percorso al margini di Hegel. Milão: Mimesis, 2008.

BOURGEOIS, B. *Le droit naturel de Hegel, 1802-1803*. Paris: Vrin, 1986.

______. *Études hégéliennes*. Paris: PUF, 1992.

______. Hegel. In: ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES. Paris: Ellipses, 2004.

______ (Org.). *Hegel:* bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit. Paris: Vrin, 2008.

______. *Hegel à Francfort*. Paris: Vrin, 1970.

______. Présentation. In: ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, v. 1. *Hegel.* Paris: Vrin, 1970.

______. Présentation. In: ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, v. 2. *Hegel.* Paris: Vrin, 2004.

______. Présentation. In: ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, v. 3. *Hegel.* Paris: Vrin, 1988.

BOUTON, C. *Le process de l'histoire:* fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel. Paris: Vrin, 2004.

BUTLER, J. *Subjects of Desire*. Columbia: Columbia University, Press, 1999.

CANTILLO, C. *Concetto e metáfora:* saggio sulla storia della filosofia di Hegel. Nápole: Loffredo, 2007.

______. *Le forme dell'umano:* studi su Hegel. Nápole: Scientifiche Italiane, 1996.

CERRONI, U. *Societa civile e stato politico in Hegel.* Bari: De Donato, 1974.

CESA, C. (Org.). *Guida a Hegel:* fenomenologia, logica, filosofia della natura, morale, politica, estetica, religione, storia. Bari: Laterza, 1997.

______. *Hegel filosofo politico*. Nápole: Guida, 1976.

______. *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel.* Torino: Loescher, 1981.

CHIEREGHIN, F. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettivita in Hegel:* dall'ideale giovanile alla fenomenologia dello spirito. Trento: Verifiche, 1980.

______. *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel:* introduzione alla lettura. Roma: Carocci, 2008.

______. *Hegel e la metafisica classica.* Pádova: CEDAM, 1966.

COCCOLI, G. *Arte, religione, sapere:* um commento alla "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Milão: Stamen, 2008.

COLETIVO. *Hegel contemporâneo*: la ricezione americana di Hegel a confronto com la tradizione europea. Milão: Guerini e Associati, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Le désenchantement de l'État:* de Hegel à Max Weber. Paris: Ed. de Minuit, 1992.

COPLESTON, F. *A history of philosophy:* modern philosophy Fichte to Hegel. New York: Image Books, 1965.

CORTELLA, L. *Dopo il sapere assoluto:* l'eredita hegeliana nell'epoca post-metafisica. Milão: Guerini e Associati, 1995.

COSTANTINO, S. *Hegel la dialettica come linguaggio:* il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello spirito. Milão: Mursia, 1980.

CROCE, B. *Cio che e vivo e cio che e morto della filosofia de Hegel.* Bari: Laterza, 1907.

______. *Saggi filosofici:* saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari: Laterza, 1913.

D'ABBIERO, M. *Alienazione in Hegel:* usi e significati di Entausserung, Entfremdung, Verausserung. Roma: Ateneo, 1970.

DE FEDERICIS, N. *Moralità ed eticità nella filosofia política di Hegel.* Nápole: Edizioni Scientifiche Italiane, 2001.

DEL SILENZIO, G. *La parábola della modernità da Cartesio a Hegel.* [Roma]: Boopen, 2008.

DENKER, A.; VATER, M. *Hegel's Phenomenology of Spirit:* new critical essays. New York: Humanity Books, 2003.

DÉRANTY, J.-P. Présentatio". In: LEÇONS SUR LE DROIT NATUREL ET LA SCIENCE DE L'ÉTAT. *Hegel.* Paris: Vrin, 2002.

DERRIDA, J. *Glas.* Paris: Galilee, 2004.

DESMOND, W. *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics.* New York, State University of New York Press, 1986.

______. *Beyond Hegel and dialectic:* speculation, cult, and comedy. New York: State University of New York Press, 1992.

D'HONDT, J. *Hegel*. Paris: Calman-Lévy, 1998.

______. *Hegel, sa vie, son oeuvre*. Paris: PUF, 1975.

DI CARLO, L. *Sistema giuridico e interazione sociale in Hegel:* Dagli scritti jenesi ai lineamenti di filosofia del diritto. [Roma]: ETS, 2006.

DICKEY, L. *Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FABBRI, V.; VIEIILARD-BARON, J.-L. (Org.). *Esthétique de Hegel*. Paris: L'Harmattan, 2000.

FERRARIN, A. *Hegel interprete di Aristotele*. Pisa: ETS, 1990.

FESSARD, G. *Hegel, le christianisme et l'histoire*. Paris: PUF, 1990.

FETSCHER, I. (Org.). *Hegel in der Sicht der neuern Forschung*. Frankfurt: Detmold, 1973.

FINDLAY, J.N. *Hegel:* a re-examination. London: Colliers, 1958.

FINESCHI, R. *Marx e Hegel:* contributi a una rilettura. Roma: Carocci, 2006.

FISCHBACH, F. *Du commencement en philosophie:* etude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999.

______. *Fichte et Hegel:* etude sur la reconnaissance. Paris: PUF, 1999.

FORSTER, M. N. *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press,1989.

______. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

FULDA, H. F.; HENRICH, D. *Materialen zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

GIOVANNI, B. de. *Hegel e il tempo storico della societa borghese*. Bari: De Donato, 1970.

GODARD, J.-C. *Hegel et l'hégélianisme*. Paris: Armand Colin, 1998.

GOLDONI, D. *Filosofia e paradosso:* il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel. Nápole: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

HARRIS, H. S. *Hegel's ladder:* the odyssey of spirit. Indianapolis: Hackett, 1997.

______. *Hegel's ladder*: the pilgrimage of reason. Indianapolis:, Hackett, 1997.

______. *Hegel's development:* toward the sunlight, 1770-1801. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HEEDE, R.; RITTER J. (Org.). *Hegel:* bilanz; zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels. Frankfurt: Klostermann, 1973.

HEIDTMANN, B. (Org.). *Hegel:* perspektiven seiner Philosophie heute. Colônia: Pahl-Rügenstein, 1981.

HELFERICH, C. *G.W.Fr. Hegel*. Stuttgart: Metzler, 1979.

HENRICH, D.; PACINI, D. *Between Kant and Hegel:* lectures on German Idealism. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

HONNETH, A. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.

HOULGATE, S. *An introduction to Hegel:* freedom, truth and history. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique, tomo 1*. Paris: PUF, 1972.

ILLETTERATI, L. *Natura e ragione:* sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel. Trento: Verifiche, 1995.

INWOOD, M. *Hegel*. New York: Routledge, 2002. (The Argument of the philosophers).

JAMES, D. *Art, Myth and Society in Hegel's Aesthetics*. [London]: Continuum, 2009. (Continuum studies in Philosophy).

JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Les premiers combats de la reconnaissance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.

______. *De Kojève à Hegel:* 150 ans de pensée hégélienne. Paris: Albin Michel, 1997.

JURIST, E. L. *Beyond Hegel and Nietzsche:* Philosophy, Culture and agency. London: The MIT Press, 2002.

KAINZ, H. P. *Introduction to Hegel:* stages of modern Philosophy. Cleveland: Ohio University Press, 1996.

KAUFMANN, W. *Hegel:* a reinterpretation. Garden City: Anchor Books, 1966.

KEDNEY, J. S.. *Hegel's Aesthetics:* a critical exposition. London: Kessinger Publishing, 2007.

KERVÉGAN, J.-F. Présentation: l'institution de la liberté. In: ______. *Hegel:* principes de la philosophie du droit. Paris: PUF, 2003.

KNOX, T.M. *Introduction to the Lectures on the History*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

KOBAU, P. *La disciplina dell'anima:* genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo. Milano: Guerini e Associati, 1993.

KRASNOFF, L. *Hegel's Phenomenology of Spirit:* an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LABARRIÈRE, P.-J. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

______. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

LAMB, D. *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*. Palgrave: Macmillan, 1980.

LANDUCCI, S. *Hegel:* la coscienza e la storia. Florença: La Nuova Italia, 1976.

______. *La contradizione in Hegel.* Florença: La Nuova Italia, 1978.

LAUER, Q. *A Reading of Hegel's:* phenomenology of spirit. New York: Fordham University Press, 1978.

______. *Hegel's Concept of God*. Albany: State University of New York Press, 1982.

LAUTH, R. *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*. Paris: Vrin, 1987.

LI VIGNI, F. *La dialettica dell'etico:* lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena. Milano: Guerini e Associati, 1992.

______. *Attualità di Hegel.* Reggio Calabria: La Città del Sole, 1998.

LOSURDO, D. *Hegel e la Germania:* filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione. Milano: Guerini e Associati, 1997.

LOWITH, K. *De Hegel à Nietzsche.* Paris: Gallimard, 1969.

______. *La sinistra hegeliana*. Bari: Laterza, 1960.

LUGARINI, L. *Hegel dal mondo storico alla filosofia*. Roma: Armando Armando, 1973.

LUQUEER, F. L. *Hegel as Educator*. London: Kessinger Publishing, 2008.

MARCUSE, H. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*. Paris: Ed. de Minuit, 1972.

MASULLO, A. *La potenza della scissione:* letture hegeliane. Nápole: Scientifiche Italiane, 1997.

MAURO, B. *Conflito estético:* Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio. Gênova: Il Nuovo Melangolo, 2004.

MENEGONI, F. *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel.* Trento: Verifiche, 1993.

MERCIER-JOSA, S. *La lutte pour la reconnaissance et la notion de peuple dans la Première Philosophie de l'esprit de Hegel.* Paris: Centre de Sociologie Historique, 2003.

MOYAR, D.; QUANTE, M. *Hegel's Phenomenology of Spirit:* a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

NANCY, J.-L. *Hegel. L'inquiétude du négatif.* Paris: Hachette, 1997.

NEGT, O. (Org.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

OLIVIER, A.-P. *Hegel et la musique:* de l'expérience esthétique à la spéculation philosophique. Paris: Honoré Champion, 2003.

O'NEILL, J. (Org.). *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*. New York: State University of New York Press, 1996.

PAPA, F. *Logica e Stato in Hegel*. Bari: De Donato, 1973.

PARINETTO, L.; SICHIROLLO, L. *Marx e Schylock:* Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraicoLa questione ebraica. Milão: Unicopli, 1982.

PELCZYNSKI, Z. A. (Ed.). *Hegel's political philosophy:* problems and perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

PETRINI, F. *L'idea di Dio en Hegel:* Stoccarda e Tubinga. Roma: Citta Nuova, 1976.

PETRY, J. M. (Org.). G.*W.F Hegel:* the Berlin phenomenology. Dordrecht: Springer, 1981.

PHILONENKO, A. *Lecture de la Phénoménologie de l'esprit:* préface, introduction. Paris: Vrin, 1994.

______. *Commentaire de la Phénoménologie de Hegel:* de la certitude sensible au savoir absolu. Paris: Vrin, 2001.

PINKARD, T. *Hegel*: a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

______. *Hegel's Phenomenology:* the sociality of reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PIPPIN, R. B. *Hegel's Idealism:* the satisfactions of self-conciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

______. *Hegel's Practical Philosophy:* rational agency as ethical life. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PLANT, R. *Hegel*. Paris: Seuil, 2000.

PLANTY BONJOUR, G. *Hegel e il pensiero filosófico in Russia, 1830-1917*. Milão: Guerini e Associati, 1995.

PLEINES, J.-E. *Hegels Theorie der Bildung*. Zurique: Hildsheim, 1983-1986. 2v.

PÖGGELER, O. (Org.). *Hegel:* einführung in seine Philosophie. Friburgo: Karl Alber, 1977.

PONSO, M. *Cosmopoliti e patrioti*: transformazioni dell'ideologia nazionale tedesca tra Kant e Hegel, 1795-1815. Roma: Franco Angeli, 2005.

RACINARO, R. *Realtà e conciliazione in Hegel*. Bari: De Donato,1975.

RIEDEL, M. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*. Bari: Laterza, 1975.

______. *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975. 2v.

RITTER, J. *Hegel et la Révolution française*. Paris: Beauchesne, 1970.

ROCKMORE, T. *Cognition:* an introduction to Hegel's Phenomenology of spirit. Berkeley: University of California Press, 1997.

______. *Hegel*: idealism, and analytic philosophy. Yale: Yale University Press, 2005.

______. *Hegel et la tradition philosophique allemande*. Bruxelles: Ousia, 1994.

RODESCHINI, S. *Costituzione e popolo*: lo stato moderno nella filosofia della storia di Hegel, 1818-1830. Macerata: Quodlibet, 2006.

ROSENKRANZ, K. *Vie de Hegel*. Paris: Gallimard, 2004.

ROSSI, M. *Da Hegel a Marx*. Milão: Feltrinelli, 1975. 4v.

ROUSSET, B. *Le savoir absolu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1977.

ROVIGHI, S. V. *Da Hegel al positivismo:* appunti del corso di Storia della Filosofia 1971-72. Milão: CELUC, 1972.

SALVADORI, R. *Hegel in Francia:* filosofia e política nella cultura francese del novecento. Bari: De Donato, 1974.

SEDDONE, G. *Condivisione ed impegno:* linguaggio, pratica e riconoscimento in Brandom, Hegel e Heidegger. Milão: Polimetrica, 2006.

SEDGWICK, S. *The Reception of Kant's Critical Philosophy:* Fichte, Schelling and Hegel. Cambridge: Cambridge University Press 2007.

SICHIROLLO, L. *Per una storiografia filosofica:* Platone, Descartes, Kant, Hegel. Urbino: Argalia, 1970.

______. *Ritratto di Hegel:* con le testimonianze dei suoi contemporanei. Roma: Manifestolibri, 1996.

SIEP, L. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica:* richerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.

SMITH, S. B. *Hegel's Critique of Liberalism:* rights in context. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

SOLOMON, R. C. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

______. *From Hegel to existencialism*. New York: Oxford University Press, 1987.

SOUAL, P. *Le sens de l'etat:* commentaire des Principes de la philosophie du droit de Hegel. Louvain: Peeters, 2006.

STACE, W. T. *The philosophy of Hegel:* a systematic exposition. New York: Dover, 1955.

STANGUENEC, A. *Hegel*. Paris: Vrin, 1997.

STEINHAUSER, K. *Hegel Bibliography*. [London]: Gruyter, 1981.

SUMMER, C. *The philosophy of man:* related readings. Addis Abada: Central, 1975.

SZONDI, P. *La poética di Hegel*. Roma: Einaudi, 2007.

TAMINIAUX. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*. Paris: Payot, 1984.

TASSI, A. *Hegel in chiaroscuro*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008.

______. *Teologia e Aufklärung*: le radici del giovane Hegel. Reggio Calabria: La Città del Sole, 1998.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

______. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TESTA, I. *Hegel critico e scettico*: iIlluminismo, repubblicanismo e antinomia alle origini della dialettica, 1785-1800. Pádua: Il Poligrafo, 2002.

THAULOW, G. *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht*. Frankfurt: Glashütten, 1974. 4v.

TILLIETTE, X. *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.

TINLAND, O. (Org.). *Lectures de Hegel*. Paris: Le Livre de Poche, 2005.

______. *Hegel:* maîtrise et servitude. Paris: Ellipses, 2003.

VERRA, V. *Letture hegeliane:* idea, natura e storia. Bolonha: Il Mulino, 1992.

______. *Su Hegel*. Bolonha: Il Mulino, 2007.

VERSTRAETEN, P. (Org.). *Hegel aujourd'hui*. Paris: Vrin, 1995.

VINCENZO, V. *Hegel in Italia:* dalla storia alla logica. Milão: Guerini e Associati. 2003.

VINCI, P. *"Cosczienza infelice" e "anima bella":* commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Milão: Guerini e Associati, 1999.

WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder, 1929.

WARMINSKI A.; GASCHE, R. *Readings in Interpretation:* Hölderlin, Hegel, Heidegger. Minnesota: University of Minnesota Press, 1987. (Theory and history of literature).

WEIL, É. *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 1950.

______ (Org.). *Hegel et la philosophie du droit*. Paris: PUF, 1979.

WESTPHAL, K. R. *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. London: Willey Blackwell, 2009.

WIEDMANN, F. *Hegel.* Reinbeck: Rowohlt, 1965.

WOOD, A. W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Obras de Hegel em português

HEGEL, G. W. F. *Como o senso comum compreende a filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

______. *Cursos de estética.* São Paulo: Edusp, 2000-2005. 5v.

______. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling.* Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

______. *Discursos sobre a educação*. Lisboa: Colibri, 1994.

______. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.* São Paulo: Loyola, 1995-1997. 3v.

______. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007.

______. *Fenomenologia do espírito.* Petrópolis: Vozes, 2007.

______. *Filosofia da história.* Brasília: UnB, 1999.

______. *Introdução à história da filosofia.* Lisboa: Edições 70, 2007.

______. *Propedêutica filosófica.* Lisboa: Edições 70, 1989.

______. *A razão na história.* São Paulo: Centauro, 2001.

______. *A sociedade civil-burguesa*. São Paulo: IFCH, Unicamp, 1996. (Coleção textos didáticos; 21).

______. *Sobre as maneiras científicas de tratar do direito natural.* São Paulo: Loyola, 2007.

Obras sobre Hegel em português

ALAIN. *Ideias:* introdução à filosofia; Platão, Descartes, Hegel, Comte. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ALMEIDA, C. *Hermenêutica e dialética:* dos estudos platônicos ao encontro com Hegel, v. 1. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ANDERSON, P. *O fim da história:* de Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

AQUINO, M. F. de. *O conceito de religião em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1989.

ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar:* estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana; uma experiência dos anos 60. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

______. *Ressentimento da dialética:* dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

______. *O fio da meada:* uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

______. *Hegel:* a ordem do tempo. 2.ed. São Paulo: Hucitec, Polis, 2000.

ARANTES, P. E. et al. *A filosofia e seu ensino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BAVARESCO, A. *A fenomenologia da opinião pública:* a teoria hegeliana. São Paulo: Loyola, 2003.

BICCA, L. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.

BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel:* direito, sociedade civil, estado. São Paulo: Unesp, 1989.

BORGES, M. de L. A. *História e metafísica em Hegel:* sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

______. *Hegel*: os atos do espírito. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

BRITO, E. *Hegel e a tarefa atual da cristologia*. São Paulo: Loyola, 1983.

CHÂTELET, F. *Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FELIPPI, M. C. P. *O espírito como herança:* as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

FERREIRA GONÇALVES, M. G. *O belo e o destino:* uma introdução à filosofia de Hegel. São Paulo: Loyola, 2001.

FIORI, E. M. *Metafísica e história*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

FITZGERALD, R. (Org.). *Hegel:* pensadores políticos comparados. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.

FLICKINGER. H.-G. *Marx e Hegel:* o porão de uma filosofia social. Porto Alegre: LPM & CNPQ, 1986.

______. Hegel: a lógica ambígua da Revolução Francesa. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *Sombra e luzes*. São Paulo: Edusp, 1989. pp. 33-38.

GARAUDY, R. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Porto Alegre: LPM, 1983.

HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento:* a determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento:* a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

______. *Sofrimento de indeterminação:* uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel:* o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel.* 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

______. *Introdução à filosofia da história.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

INWOOD, M. *Dicionário de Hegel.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KERVÉGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt:* o político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2006.

______. *Hegel e o hegelianismo.* São Paulo: Loyola, 2008.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel:* aulas sobre a fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École Pratique des Hautes Études. Rio de Janeiro: Eduerj 2002.

KONDER, L. *Hegel:* a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

LEBRUN, G. *O avesso da dialética:* Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

______. *A paciência do conceito:* ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Edunesp, 2006.

MENESES, P. *Para ler a fenomenologia do espírito.* São Paulo: Loyola, 1985.

______. *Hegel e a fenomenologia do espírito.* São Paulo: Zahar, 2003.

______. *Abordagens hegelianas.* Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

LEFEBVRE, J.-P.; MACHEREY, P. *Hegel e a sociedade.* São Paulo: Discurso, 1999.

LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal:* liberdade, igualdade, estado. São Paulo: Edunesp, 1998.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

MARCUSE, H. *Razão e revolução:* Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

MORAES, A. de O. *A metafísica do conceito:* sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

NUNES, R. A. da C. *A ideia da verdade e a educação.* São Paulo: Convivio, 1978.

OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade.* São Paulo: Loyola, 1989.

OLIVEIRA, R. C. F. de. *Infinidade e historicidade em Hegel.* Rio de Janeiro: UFRJ-IFCS, 1990.

PALACIO, C. (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982.

PAPAIOANNOU, K. *Hegel*. Lisboa: Presença, 1964.

RAMOS, C. A. *Liberdade subjetiva e estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000.

ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral:* Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo. São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla, 2009.

ROSENFIELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

______. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SALGADO, J. C. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SANTOS, J. H. *O trabalho do negativo:* ensaios sobre a Fenomenologia do espírito. São Paulo: Loyola, 2007.

SCHMIED-KOWARZIK, W. *Praxis e responsabilidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

SINGER, P. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003.

SOARES, M. C. *Direito e sociedade segundo Hegel:* sociedade civil e sociedade política. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1987.

TAYLOR, C. *As fontes do self:* a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

______. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de filosofia I:* problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

______. *Escritos de filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1988.

______. *Escritos de filosofia III*. São Paulo: Loyola, 1997.

______. *Escritos de filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999.

______. *Escritos de filosofia V*. São Paulo: Loyola, 2000.

______. *Escritos de filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.

______. *Ética e direito*. Belo Horizonte: Landy, 2002.

______. *Antropologia filosófica I*. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

______. *Antropologia filosófica II*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1995.

VIEIRA, L. A. *A desdita do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

WEBER, T. *Hegel*: liberdade, estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993.

______. *Ética e filosofia política:* Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.